Gottes.

Th. dp.
O.
238.

DAS WIRKEN

DES

DREIEINIGEN GOTTES.

VON

D[R.] HERMAN SCHELL,

PROFESSOR DER THEOLOGIE AN DER UNIVERSITÄT WÜRZBURG.

MAINZ,

VERLAG VON FRANZ KIRCHHEIM.

1885.

Druck von Joh. Falk III. in Mainz.

TRINITATI · AVGVSTAE ·

Inde est civitatis sanctae, quae in sanctis angelis sursum est, et *origo* et *informatio* et *beatitudo*. Nam si quaeratur, unde sit, Deus eam condidit; si, unde sit sapiens, a Deo illuminatur; si unde sit felix, Deo fruitur: subsistens modificatur, contemplans illustratur, inhaerens jucundatur; est, videt, amat; in aeternitate Dei viget, in veritate Dei lucet, in bonitate Dei gaudet.

s. Augustinus de civ. Dei l. 11. c. 24.

Regi saeculorum immortali, invisibili, soli Deo
honor et gloria in saecula saeculorum. Amen.

1. Tim. 1, 17.

Vorwort.

In der vorliegenden Untersuchung wurde zunächst das Ziel verfolgt, die centrale Bedeutung des Trinitätsgeheimnisses für das gesamte Lehr- und Heilssystem der übernatürlichen Ordnung nachzuweisen und zur Geltung zu bringen.

Die möglichst klare Einsicht in den Begriff des Ewigen und Notwendigen ist der beste Ausgangspunkt für die vollkommene Beurteilung des Zeitlichen und Freigewollten. Daher erschien es von hohem spekulativem Wert, den Nachweis zu liefern, zunächst dass und wie sich die Dreifaltigkeit des göttlichen Seins in der Dreieinigkeit des göttlichen Wirkens ausprägen müsse; sodann, dass die Erfüllung der göttlichen Sendungen und die damit verwirklichte Immanenz des dreieinigen Gottes in der begnadigten Welt die treibende Seele, das Alpha und das Omega aller übernatürlichen Veranstaltungen Gottes sei.

Ihrem Gegenstande nach musste diese Untersuchung positiv-theologisch vorgehen und aus den Quellen der Offenbarung schöpfen; ihre philosophische Arbeit dagegen trachtete nach der methodischen Zusammenstellung und spekulativen Würdigung aller positiven Lehrelemente, um zu versuchen, ob innere Einheit und strenge Konsequenz die zeitlich und zwecklich so weit auseinanderliegenden, oft zufällig scheinenden Kundgebungen und Ausdrucksformen der Offenbarungsorgane durchdringe und beherrsche.

In dem Mass, als dieser Nachweis gelänge, hoffte ich eine Apologie der Trinitätslehre von innen heraus zu bieten; denn fehlerlose Logik, lückenlose Folgerichtigkeit, strengster Zusammenhang kann mit Recht von einer Lehre erwartet und

gefordert werden, welche eine Enthüllung des ewigen Urgrundes aller Wissenschaft, und eine Offenbarung des Geistes zu sein beansprucht, in welchem Logik und Konsequenz vermöge der vollkommenen Identität des ewigen Denkens und der ewigen Wahrheit das eigentliche Wesen sind.

Naturgemäss brachte diese Untersuchung die Notwendigkeit mit sich, die hohe und eigentümliche Bedeutung der christlichen Trinitätslehre für alle Mysterien der Offenbarung, für alle Lebensäusserungen der göttlichen Religion darzuthun. So wurde zugleich der Nachweis geliefert, wie wenig der rationalistische Einwand gegen die Trinitätslehre berechtigt sei, dieselbe sei eine sittlich unfruchtbare, praktisch wertlose, also Gottes unwürdige Offenbarung.

Allerdings ist diesem Einwand gegenüber der selbständige Wert des theoretischen Wissens zunächst geltend zu machen; allein es ist dennoch zuzugestehen: wenn Gott ein lebendiger Gott ist, muss auch die Erkenntnis seiner notwendigen Dreipersönlichkeit eine Wahrheit von lebendigster Kraft und heilsamstem Einfluss auf das sittlich-religiöse Leben sein.

Daher gestaltete sich die vorliegende Untersuchung auch in dieser Hinsicht zu einer Apologie des trinitarischen Mysteriums.

Man könnte von derselben vielleicht eine direkte Rücksichtnahme auf die Auffassungen und Beurteilungen der Trinitätslehre seitens der ausserkirchlichen Religionswissenschaft erwarten; allein ich glaubte, ohne Beeinträchtigung des apologetischen Zweckes hievon absehen zu dürfen. Es sind die Ausgangspunkte der Betrachtung für einen katholischen Theologen und für einen Vertreter des spekulativen Protestantismus oder des philosophischen Monismus zu sehr verschieden, als dass eine gegenseitige Bezugnahme im einzelnen Wert gewinnen könnte. Mir galt es für wertvoller, den in sich geschlossenen Nachweis zu liefern, dass die Lehre von der transzendentalen Erhabenheit des dreieinigen, also schlechthin der Welt unbedürftigen Gottes mit jener innigen Immanenz der ewigen Liebe in der begnadigten Schöpfung, in welcher die religiöse Sehnsucht zarter Gemüter wie starker Geister ihre heilige und selige Befriedigung ahnt und sucht, nicht nur vereinbar, sondern verbunden sei; — allerdings nur durch die freie Herablassung Gottes, aus Gnade, deren Begriff der eigentliche Stein des Anstosses für die Philosophie des stolzen Menschengeistes ist.

Mit dem Grundgedanken dieser Untersuchung ist zugleich Stellung genommen gegen die Deutung, es sei die christliche Trinitätslehre das Kompromissprodukt des zum Pantheismus drängenden arischen Geistes und der abstrakt-monotheistischen Gottesidee der Semiten. Die Beweise für die Berechtigung unserer Ableitung des Trinitätsglaubens liegen einerseits in der positiv-theologischen Darlegung seiner Offenbarungsgeschichte, andrerseits in der dialektischen Durchführung des von der Offenbarung gegebenen trinitarischen Gottesbegriffs.

Mit besonderer Freude leitete mich bei der Abfassung dieser Schrift die Hoffnung, der homiletisch-praktischen Verwertung des erhabensten Geheimnisses zugleich einige Dienste zu leisten.

Es hat seine Schwierigkeiten, besonders in einer Periode der Lexika, der Zeitschriften und der Mikrologie einen Gegenstand wissenschaftlich zu behandeln, welcher nicht blos ein flüchtiges gelehrtes Interesse, sondern Ausdauer im abstrakten Denken fordert; einen Gegenstand, den viele wegen seiner mysteriösen Erhabenheit scheuen, den andere wegen seines übernatürlichen Ursprungs zurückweisen, dessen Erörterung manche wegen seiner abstrakten Idealität für unfruchtbar erachten.

Allein das Wort der Weisheit widerlegt alle diese Bedenken, indem es mit psychologischer und historischer Wahrheit lehrt: ‚Nosse enim te, consummata *justitia* est, et scire justitiam et virtutem tuam, radix est immortalitatis‘. (Sap. 15, 3.) Nur weniges von Gott und seinem Wirken zu wissen, sei es durch Offenbarung, sei es durch Forschung, erhebt den Geist und bereichert das Gemüt in einer Weise, wie es die gelehrteste Anhäufung vieler Kenntnisse und Beobachtungen über die vergänglichen Dinge und die Gesetze ihres Wirkens nicht vermag.

Allerdings, eine Untersuchung wie diese muss von vornherein auf jenen Zauber verzichten, welchen die Natur und die Geschichte, die im Raum und in der Zeit ausgebreitete, farbenreiche und wechselvolle Welt der ihr gewidmeten Forschung und Darstellung als Mitgift verleiht. In dem einfachen Lichtwesen, aus welchem die bunte Mannigfaltigkeit des Seins und des Werdens in reichem Farbenschimmer hervorstrahlt, ist die entzückende Pracht der Schöpfung von seiner ewig-stillen Erhabenheit aufgehoben. ‚Deus tranquillus tranquillat omnia‘.

Die Darstellung seiner göttlichen Eigenart im Sein und Wirken kann daher ausser den deutlichen Spuren mühsamen Denkens, das sich mit forschendem Blick gottbegierig in die Sonne der Wahrheit zu versenken vermass, dem ausdauernden Leser nichts anderes versprechen, als den Reiz, welchen der streng logische Zusammenhang der einzelnen Offenbarungselemente dem Menschengeiste gewährt: ein Reiz, ohne sinnlichen Zauber, allein um so mehr begeisternd ohne Trug, erhebend ohne Verführung: denn Gott ist sein Inhalt, Gott, der wenn auch nur in farblosen Begriffen mühsam erfasst, gleichwohl genügt, um der Vernunft und dem Willen den Frieden der ewigen Wahrheit zu bringen.

Das zur Apologie und zur Entschuldigung des vorliegenden Buches!

‚Habent sua fata libelli‘: eine Erfahrung, welche dieser Schrift schon beschieden war, bevor sie in der literarischen Welt erscheinen konnte; eine Erfahrung, welche auch meine philosophische Abhandlung über ‚die Einheit des Seelenlebens nach den Prinzipien der aristotelischen Philosophie‘ (Freiburg 1873) gemacht hat; allerdings nicht, ohne einen scharfen Apologeten in Herrn Professor Bullinger (Aristoteles' Nouslehre, Dillingen 1882) zu finden; — wofür ich diesem Herrn hiemit öffentlich meinen Dank entbiete.

Möge nun dieses Buch gesegnet werden von der Gnade Dessen, Dem zu Ehren es geschrieben ist!

Würzburg am Dreifaltigkeitssonntag 1885.

Der Verfasser.

Inhalts-Uebersicht.

Seite

Erstes Buch.

Das Wirken des dreieinigen Gottes an sich betrachtet. 1

Erstes Kapitel.

Von der Vereinbarung der reinsten Einfachheit des Seins mit der produktiven Fruchtbarkeit des Lebens in Gott. . . 1

1. Artikel. Das Mysterium der hl. Dreieinigkeit offenbart die eminente Weise, wie in Gott die reinste Einfachheit des Seins mit der reichsten Entfaltung produktiven Lebens verbunden ist. 1

2. Artikel. Wie sich die Vollkommenheit des intellektuellen Lebens, welche Einheit zwischen dem Erkennenden und dem Erkannten, aber Unterschiedenheit zwischen dem Urteilenden und seinem Worte fordert, in der essentiellen und produktiven Erkenntnis Gottes finde. 3

1. Besteht das Urteil wesentlich in Verbindung und Trennung der Begriffe? 4
2. Findet sich die Wahrheit ausschliesslich in den Urteilen, oder auch in den Begriffen? 6
3. Wie verhält sich das Urteil zu der species expressa und dem verbum mentis der scholastischen Psychologie? . 7
4. Was darf von dem Erkennen, wie es sich in unserer Natur darstellt, auf Gott übertragen werden, und wie muss dieses geschehen? 8

3. Artikel. Wie sich die Vollkommenheit des affektiven Lebens, welche Einheit zwischen dem liebenden Geiste und seinem Gute, aber Unterschiedenheit zwischen der befriedigten Liebe und ihrer ausdrücklichen Bestätigung in ihrem Begriff vereinigt, in dem essentiellen und notionalen Akt der göttlichen Liebe vorfinde? 12

1. Die psychischen Elemente des Wollens: Wohlgefallen, Neigung, Ruhe. 12

Seite

2. Die Bestimmung dieser Elemente gemäss der Idee des absoluten Willens. Die zweite Selbstunterscheidung in Gott vermöge der Liebe. 14

Zweites Kapitel.

Von der Beziehung der innern göttlichen Akte zu dem freien Akte nach aussen. 23

1. Artikel. Der Begriff des Bewirkens fügt weder der Art noch der Energie nach eine weitere Vollkommenheit zu den wesentlichen Akten Gottes hinzu, weil Gott nur immanente Thätigkeit ist, deren kontingenter Gegenstand indes ausser ihm sein kann. 23

Begriff des Bewirkens; Unterschiede des Wirkens; das Wirken des absoluten Geistes.

2. Artikel. Die göttliche Wirksamkeit nach aussen steht unter Voraussetzung des freien Schöpfungsratschlusses in innerem begleitendem Zusammenhang mit dem Ausgang des Sohnes und des hl. Geistes und ist auf die göttlichen Personen nicht blos hinsichtlich ihrer gemeinsamen absoluten Erkenntnis und Willensbestimmung, sondern auch nach der Ordnung und Eigenart ihres Hervorbringens und Hervorgehens zurückzuführen. Vorbereitende Erörterungen. 27

1. Zwei Einwendungen und Lösung derselben. . . . 27
2. Die begriffliche Aufeinanderfolge der Lebensmomente in Gott. 30

3. Artikel. Spekulative Begründung obiger Thesis. . . . 36

1. Notwendigkeit der formellen Vollendung des schöpferischen Denkens und Wollens durch die notionalen Akte. . 36
2. Freiheit des schöpferischen Ratschlusses auch in seiner notionalen Vollendung. 38
3. Verdunklung der persönlichen Freiheit bei abweichender Erklärung. 42

4. Artikel. Beweis für die Ordnung des Ursprungs in dem freien Wirken Gottes aus der Lehre von den Sendungen. . . 46

5. Artikel. Beweis aus der Sprachweise der hl. Schrift, insbesondere des alten Testamentes, bezüglich der eigentümlichen Wirksamkeit des Sohnes. 53

Der Gott-Engel, das Wort und die Weisheit Gottes; deren theokratische Wirksamkeit und Verhältnis zu den Engeln.

6. Artikel. Beweis aus der Darstellungsweise der hl. Schrift, insbesondere des alten Testamentes, bezüglich der eigentümlichen Wirksamkeit des hl. Geistes. 65

Der Geist Gottes; sein Hervortreten in der Schöpfung; seine theokratische Bedeutung.

Seite

7. Artikel. Patristischer Beweis für die Ordnung des göttlichen Wirkens. 84
1. Vornizänische Väter. 84
2. Griechische Väter 89
3. Lateinische Väter. 119

Dritttes Kapitel.

Von der Einheit und Unterscheidbarkeit, welche sich in dem göttlichen Wirken nach aussen findet. . . . 141

1. Artikel. Die göttliche Wirksamkeit nach aussen ist ein einziger und ungeteilter, von jeder Zusammensetzung freier Akt, wegen der Einheit der göttlichen Allmacht und des Schöpfungszweckes, sowie wegen ihrer überzeitlichen Ewigkeit. . . 141
1. Einheit des Schöpfungsprinzips. 141
2. Einheit des Schöpfungszieles. 144
3. Ueberzeitliche Ewigkeit der Schöpfungsthat. . . . 146

2. Artikel. Ueber die Unterscheidbarkeit im göttlichen Wirken, insofern die göttlichen Personen das Prinzip dieser Wirksamkeit sind.
1. Entwicklung. 149
2. Positiver Beweis. 154

3. Artikel. Die Formen, in welchen sich die göttliche Thätigkeit nach aussen darstellt, sind die hervorbringende Wirksamkeit (im engern Sinne), die Gotteserscheinung und die Sendung. Diese drei Formen göttlicher Beziehungen zur Kreatur unterscheiden sich durch den stufenweis deutlicher hervortretenden bezüglichen Gegensatz der wirkenden Personen. 164
1. Allgemeines. 164
2. Theophanie. 167
3. Begriff und Wesen der Sendung. 168
4. Unterschied von Wirksamkeit und Sendung. . . . 177
5. Notwendigkeit der Sendungen für den gegenwärtigen Gnadenstand. 186
6. Regeln des trinitarischen Sprachgebrauchs. . . . 193

4. Artikel. Das Ziel der göttlichen Wirksamkeit ist die Verherrlichung Gottes und das Heil der Welt durch die Vollendung des Mysteriums Christi, der Kirche und der Gnade. Dieses Schöpfungsziel ist ideell eine Nachahmung des trinitarischen Lebens, wird formell verwirklicht mit der Erfüllung der Gottessendungen, und herbeigeführt durch die trinitarische Wirksamkeit, welche sich an die sichtbaren Sendungen anschliesst. 201

Seite

1. Das persönliche Ziel der göttlichen Freundschaftsliebe. . 201
2. Der sachliche Zweck des göttlichen Wirkens, und zwar zunächst die Offenbarung seiner Herrlichkeit. . . 208
3. Der Heilszweck des göttlichen Wirkens. 220

5. Artikel. Biblische und patristische Begründung des 4. Artikels. 231

Zweites Buch.

Das Wirken des dreieinigen Gottes in den Geheimnissen unseres Heiles. 249

Viertes Kapitel.

Von den Beziehungen zu den göttlichen Personen, welche in der Vorbereitung des Erlösungswerkes enthalten sind. . . 249

1. Artikel. Von diesen Beziehungen, insofern die Erschaffung der Engel und Menschen im Gnadenstande, und die erste freie Entscheidung des geschöpflichen Willens Einfluss auf dieselben übte. 249
 1. Allgemeines. 249
 2. Die Gnade der Engel. 254
 3. Die Gnade des Menschen. 262

2. Artikel. Der Charakter der göttlichen Sendungen während der alttestamentlichen Periode im Allgemeinen. 271
 1. Aporien. 271
 2. Entwicklung. 275

3. Artikel. Von der übernatürlichen Offenbarung im alten Bunde. 280
 1. Die Glaubenshöhe des alten Bundes. 280
 2. Die alttestamentliche Trinitätserkenntnis. . . . 288
 3. Die messianische Hoffnung des ewigen Lebens. . . 294

4. Artikel. Von dem übernatürlichen Gnadenstande im alten Bunde. 299
 1. Wert des Gesetzes als höhere sittliche Offenbarung. . 299
 2. Wert des Gesetzes als Gnadenvermittlung. . . . 306
 3. Wert der mitgeteilten Gnade. 309

5. Artikel. Die Gnade der Einwohnung wurde im alten Bunde allen gewährt, insofern sie für alle Zielbestimmung war; den Gerechtfertigten, insofern sie in ihnen vorbereitet und begonnen wurde; den auserwählten Heiligen wurde sie nach dem Masse des Pilgerstandes vollkommen gewährt. . . 315
 1. Erkenntnis und Lehramt. 316
 2. Rechtfertigung. 322
 3. Theokratie. 328
 4. Ergebnis. 332

Seite

Fünftes Kapitel.

Von den Beziehungen zu den göttlichen Personen, welche in dem Mysterium Christi enthalten sind. . . . 335

1. Artikel. Von den Beziehungen zu den Personen der Gottheit, welche mit dem Begriff der hypostatischen Union überhaupt verbunden sind. 335

2. Artikel. Die trinitarische Kausalität in dem Werke der Menschwerdung selbst 338

1. Positive Darlegung. 338
2. Gründe für die besondere Hervorhebung der Kausalität des hl. Geistes. 343

3. Artikel. Die Beziehungen Christi zu den göttlichen Personen in seiner messianischen Sendung und Salbung. . . . 346

1. Entwicklung. 346
2. Abweichende Erklärungen. 350
3. Patristischer Beweis. 360

4. Artikel. Die Beziehungen der Thätigkeit Christi zu den göttlichen Personen. 376

1. Entwicklung. 376
2. Biblisch-patristischer Nachweis. 382

5. Artikel. Die Beziehungen des Werkes Christi oder des Erfolges seiner irdischen Sendung zu den göttlichen Personen. 393

1. Entwicklung. 393
2. Biblisch-patristische Begründung. 397
3. Die Verherrlichung Christi. 405

Sechstes Kapitel.

Von den Beziehungen zu den Personen der Gottheit, welche in dem Mysterium der Gnade enthalten sind. . . 412

1. Artikel. Die Inhabitationsgnade als übernatürliche Relation ontologisch betrachtet. 412

2. Artikel. Die Inhabitationsgnade wird als übernatürliche Relation zur höchsten Wahrheit und Güte durch das Wort Gottes für die Erkenntnis und durch den hl. Geist für den Willen vermittelt. 416

1. Hinsichtlich der Erkenntnis. 418
2. Hinsichtlich des Willens. 424
3. Einwohnung des Vaters in den Seligen. 436

3. Artikel. Die Inhabitationsgnade beginnt mit der Einwohnung des hl. Geistes im Gnadenleben der Liebe, und erfüllt sich in der Aufnahme des eingebornen Wortes zum seligen Leben der Anschauung. 437

Seite

1. Psychologische Schwierigkeit. 438
2. Theologische Schwierigkeit. 441
3. Ergebnis. 450

4. Artikel. Aus der Inhabitation des hl. Geistes entspringen als korrelative Beziehungen zum Sohne die übernatürliche Ebenbildlichkeit und das Kindschaftsverhältnis zum Vater. . 452
1. Entwicklung. 452
2. Schwierigkeit. 456

5. Artikel. Alle Gnadengaben des Pilgerstandes, insbesondere die sieben Geistesgaben sind ein Ausfluss der Inhabitationsgnade. 461
1. Entwicklung. 461
2. Folgerungen. 466

6. Artikel. Patristische Begründung der vorangehenden Artikel. 471
1. Vorfragen. 471
2. Griechische Väter. 480
3. Lateinische Väter. 500

Siebentes Kapitel.

Von den Beziehungen zu den göttlichen Personen, welche in dem Mysterium der Kirche enthalten sind. . . 512

1. Artikel. Von der sichtbaren Sendung des hl. Geistes. . . 512
1. Verhältnis der Pfingstsendung zu den frühern Geistesmitteilungen. 512
2. Ziel der Pfingstsendung. 522
3. Wirkung derselben in der Kirche. 526

2. Artikel. Die Inhabitation des hl. Geistes in der Kirche gewährt dem kirchlichen Lehramte das wahre Verständnis und die unverfälschte Fortpflanzung der geoffenbarten Wahrheit, d. i. das Charisma der Unfehlbarkeit. 532

3. Artikel. Die Inhabitation des hl. Geistes in der Kirche gewährt dem priesterlichen Amte die Kraft wirksamer Gnadenspendung und Heiligung. 535
1. Entwicklung. 535
2. Biblisch-patristische Begründung; Griechische Väter. . 537
3. Lateinische Väter. 545

4. Artikel. Die Assistenz des inhabitirenden hl. Geistes gewährt dem königlichen Hirtenamt der Kirche das Charisma der Unzerstörbarkeit ihres innern Lebens und ihrer äussern Organisation gegenüber innern wie äussern Gefahren. . . 550

Seite

Achtes Kapitel.

Von den Beziehungen zu den Personen der Gottheit, welche in dem Mysterium des Leibes Christi enthalten sind. . . 555

1. Artikel. Christus als Menschensohn besitzt in der übernatürlichen Ordnung eine so ausgezeichnete Stellung als Ursache des Heiles aller, dass die Verbindung mit seiner hl. Menschheit von unerlässlicher Notwendigkeit für alle ist. . . 555

1. Thatsächliche Ursächlichkeit Christi hinsichtlich des übernatürlichen Heiles. 555
2. Dreifache Art dieser Heilsursächlichkeit Christi. . . 558
3. Die Vorzüge dieser Ursächlichkeit. 562

2. Artikel. Die Lebenseinheit mit Christus wird in erster Ordnung durch den hl. Geist als die Gabe der Gaben hergestellt; in zweiter Ordnung durch den Glauben an Christus, durch dessen sittliche Nachfolge, und durch die Sakramente, insbesondere durch die hl. Eucharistie. . . . 564

1. Entwicklung. 564
2. Positive Begründung. 566

3. Artikel. Die hl. Dreifaltigkeit ist die bewirkende Ursache des eucharistischen Sakramentes durch die Sendungsthätigkeit des hl. Geistes; die hl. Menschheit Christi ist die erste ministeriale Ursache durch die Verkündigung, Verdienung und Einsetzung desselben. 572

1. Entwicklung. 572
2. Positive Begründung. 578

4. Artikel. Die hl. Dreifaltigkeit ist die Zielursache des eucharistischen Sakramentes, und zwar ist ihre Verherrlichung der Zweck des eucharistischen Opfers, ihre Gemeinschaft der Zweck der eucharistischen Kommunion. 588

1. Entwicklung. , . 588
2. Patristisch-liturgische Begründung hinsichtlich der Darbringung des Opfers 592
3. Hinsichtlich der Frucht desselben. 599

5. Artikel. Die Beziehungen zur hl. Dreifaltigkeit, welche in der Vollendung des mystischen Leibes Christi durch die letzten Dinge enthalten sind. 603

1. Das Gericht. 603
2. Die Uebergabe des Reiches. 610
3. Die Vollendung in Gott. 616

Erstes Buch.

Das Wirken des dreieinigen Gottes an sich betrachtet.

Erstes Kapitel.

Von der Vereinbarung der reinsten Einfachheit des Seins mit der produktiven Fruchtbarkeit des Lebens in Gott.

1. Artikel. Das Mysterium der heiligen Dreieinigkeit offenbart die eminente Weise, wie in Gott die reinste Einfachheit des Seins mit der reichsten Entfaltung produktiven Lebens verbunden ist.

Die Vollkommenheit Gottes hat das Eigentümliche, dass sie diejenigen Vorzüge, welche in der Schöpfung nur getrennt vorkommen und sogar für unser Denken getrennt bleiben, in der höchsten Einfachheit verklärt und vereinigt. Hierin gründet das natürliche Geheimnis, welches das Wesen Gottes wie undurchdringliches Licht umgiebt: wir erkennen die Notwendigkeit, alle reinen Vollkommenheiten der Geschöpfe in vorzüglicher Güte auf den Schöpfer als das erste Gute zurückzuführen; wir sehen, dass alle in verschiedener Farbe erglänzenden Vollkommenheiten aus einem Lichtborn ausgestrahlt sind: aber wir vermögen es nicht, die Art und Weise zu vermuten, wie scheinbar sich ausschliessende Vorzüge in der einfachsten Einheit nicht blos vereinigt, sondern Eines sind. Auch dem Beginne unserer Untersuchung begegnet diese Schwierigkeit. Es ist der Begriff des Lebens und die eminente Form, in welcher das Leben Gott zukömmt.

Das Leben ist jener Grad des substantiellen Seins, welchem die Fähigkeit eignet, sich selbst zu bewegen oder sich selbst in Thätigkeit zu setzen, gleichgiltig ob zunächst zu irgend

welcher Thätigkeit, oder zu immanenten Thätigkeiten, welche wie Erkennen und Lieben in dem Prinzip bleiben, aus welchem sie hervorgehen. ‚Illa proprie sunt moventia, quae se ipsa secundum aliquam speciem motus movent'. (*Thom.* s. th. p. 1. q. 18. a. 1. c.)

Die Fähigkeit irgend welcher Selbstbewegung gehört zum Begriff des Lebens, so sehr, dass der heilige Thomas weiter folgern kann: ‚Hoc igitur modo, quo intelligere est motus, id quod se intelligit, dicitur se movere; et per hunc modum etiam Plato posuit, quod Deus movet seipsum, non eo modo, quo motus est actus imperfecti'. (l. c. a. 3. ad 3^m.)

Wenn auch der Begriff des sogen. actus perfecti erfolgreich von der Unvollkommenheit des Uebergangs vom Möglichen zum Wirklichen befreit, und demnach auf Gott übertragen werden kann, so geschieht dies nur dadurch, dass gerade von der anhaftenden Bewegung abstrahirt wird. Die Bewegung ist ja wesentlich ein Uebergang vom Möglichen zum Wirklichen, oder wenigstens vom Wirklichen zum Wirklichen; zwei Punkte müssen jedenfalls als Anfang und Ende der Bewegung festgehalten und unterschieden werden.

Es ist nun eine Eigentümlichkeit des göttlichen Erkennens und Wollens, dass in ihm keine derartige Unterscheidung zwischen dem Wesen und der Bethätigung zulässig ist, kraft welcher das göttliche Wesen Prinzip des göttlichen Aktes genannt werden dürfte. Die reinste Wirklichkeit des göttlichen Seins fordert die innigste Identität von Wesen, Vermögen und That. Nur von unserer Seite aus ist eine begriffliche Unterscheidung (distinctio rationis ratiocinantis) möglich.

Selbstbewegung, also Leben, ist ihrerseits nur von einem Wesen auszusagen, welches zum mindesten einen virtuellen Unterschied zwischen dem Prinzip und dem Produkte der innern Bewegung aufweist. Da in Gott kein derartiger Unterschied zwischen dem Prinzip und dem Akte des Erkennens und Wollens angenommen werden darf, so ist das Leben Gottes ein natürliches Geheimnis.

Die Offenbarung der göttlichen Dreifaltigkeit allein drängt das Dunkel des Mysteriums durch ihr übernatürliches Licht tiefer zurück, indem sie uns einen nicht blos virtuellen, sondern wirklichen Unterschied zwischen den drei Personen zeigt. Da ferner der persönliche Unterschied in Gott eine Folge des

gegensätzlichen Verhältnisses von Prinzip und Produkt ist, so ist die Lebendigkeit Gottes nichts anderes als seine ewige Dreifaltigkeit. Dass die vollkommene Offenbarung der heiligen Trinität durch die starke und fortschreitende Betonung der göttlichen Lebendigkeit im alten Testamante vorbereitet und näher geführt wurde, entspricht diesem innern Verhältnis. Sonach erscheint die reinste Wirklichkeit Gottes besiegelt durch die unverletzliche Einheit seines Wesens; ebenso seine vollkommenste Lebendigkeit durch die wahre Dreiheit der Personen. Ich nahm hiebei keine Rücksicht darauf, dass die göttliche Wirksamkeit ein real verschiedenes Produkt in den Creaturen hat; denn wenn auch hierin eine genügende Grundlage für den Begriff des Lebens gefunden würde, so ist doch Gottes Thätigkeit nach aussen eine freie, während ihm die Lebendigkeit naturnotwendig und bedingungslos zukömmt. Es findet sich demnach diejenige Selbstbewegung, in welchen sich das Leben als solches äussert, in den persönlichen Ausgängen; und jene gegensätzliche Verschiedenheit, welche eine Folge der Lebendigkeit ist, in der Beziehung zwischen den hervorbringenden und den hervorgebrachten Personen.

Weiter ist zu untersuchen, mit welchem Analogon des menschlichen Erkennens und Wollens die persönlichen Eigentümlichkeiten im göttlichen Erkennen und Wollen verglichen werden können. Denn ebenso notwendig, als der Akt der göttlichen Erkenntnis und Liebe gemeinsam und das eine göttliche Wesen ist, bezeichnet auch seinerseits der Zeugungsakt etwas dem Vater bezw. dem Sohne im göttlichen Erkennen Eigentümliches. Ausser dem Erkennen und Wollen giebt es eben keine andern Akte in Gott, auf welche die persönlichen Ausgänge zurückgeführt werden könnten.

2. Artikel. Wie sich die Vollkommenheit des intellektuellen Lebens, welche Einheit zwischen dem Erkennenden und dem Erkannten, aber Unterschiedenheit zwischen dem Urteilenden und seinem Worte fordern, in der essentiellen und produktiven Erkenntnis Gottes finde.

Welches ist diejenige Funktion unseres Erkennens und Liebens, die sowohl zur innern und reinen Vollkommenheit gehört, und darum auf Gott übertragen werden kann, wie zugleich Anknüpfungspunkte für die Eigentümlichkeiten der persönlichen Ausgänge aufweist?

Nach der alten aristotelischen Unterscheidung vollzieht sich das Denken des menschlichen Geistes in einer zweifachen Thätigkeit, nämlich im Vorstellen und im Urteilen. (cf. *Thom.* de Ver. q. 14. a. 1. c.)

Die Vorstellung des Erkenntnisgegenstandes besteht in dem Aufnehmen der Erkenntnisform in den leidenden Verstand und hat die mehr oder weniger deutliche Gegenwart des Erkannten in dem Erkennenden zur unmittelbaren Folge. Hierher gehört die Abstraktion oder Begriffsbildung, d. h. das Deutlich- oder Erkennbarmachen weiterer Unterschiede in den sinnlichen Vorstellungen unter dem Einfluss des von dem thätigen Verstande ausströmenden Lichtes. Diese Stufe der Denkthätigkeit stellt noch nicht die eigentliche Erkenntnis dar; denn letztere besteht in einer eigenartigen Beziehung des Erkennenden zu dem Erkannten. Die nächste Vorbedingung für die Herstellung dieser Beziehung ist zwar durch die deutliche Gegenwart des Erkannten im Erkennenden verwirklicht; sie selbst erfolgt jedoch erst dann, wenn der Verstand sich irgendwie, sei es zustimmend oder ablehnend, anerkennend oder leugnend, bejahend oder verneinend dem Objekte gegenüber innerlich ausspricht. Erst das Urteilen hat Wahrheit oder Falschheit der Erkenntnis zur Folge. Die Wahrheit aber ist das besondere Ziel der Denkbewegung: der Geist ist unruhig, bis sein natürliches Streben in einem Sicherheit gewährenden Urteil Befriedigung gefunden hat.

Ehe das Gesagte auf Gott angewendet wird, ist es gut, vorher drei Punkte festzustellen, nämlich:

1. Ist das Urteil wesentlich eine Verbindung oder Trennung von Begriffen?

2. Findet sich die Wahrheit ausschliesslich in den Urteilen oder auch in den Begriffen?

3. Wie verhält sich das Urteil zu der species expressa und dem verbum mentis der Scholastiker?

1. Viele Urteile erscheinen zweifellos als Verbindung oder Trennung von zwei Begriffen, von Subjekt und Prädikat; allein dieser Schein verschwindet bei ihnen allen, sobald sie auf ihre einfachste Form, die Form von Existenzialsätzen zurückgeführt werden. Es wird ja wohl von Niemanden in Zweifel gezogen werden, dass die sprachlichen Formen um so treuere Schattenbilder der innern Urteilsakte sind, je einfacher sie sind. Diesen

einfachsten und desshalb treuesten Ausdruck eines Urteils giebt der Existenzialsatz, z. B. Gott ist. — Möglich ist die Einwendung, es habe auch hier eine Verbindung statt, nämlich des Subjektsbegriffes ‚Gott' und des Prädikates ‚Existenz' oder ‚Wirklichkeit'. — Ich erwiedere, dass der Begriff ‚Existenz' in keiner Weise geeignet ist, erst nachträglich mit irgend einer Vorstellung verbunden zu werden; weil es unmöglich ist, sich irgend etwas vorzustellen oder einzubilden, ohne es als existirend zu denken. Eine jede Vorstellung lässt ihr Objekt nach der Intensität ihrer Darstellung mehr oder weniger stark als wirklich erscheinen, und reizt den Verstand zur Anerkennung dieser Wirklichkeit. Wenn der Verstand diese Anerkennung oft versagt, so thut er das nur, weil eine höhere Erkenntnis es nicht anders zulässt. Der Grund, warum alles Vorgestellte als wirklich vorgestellt wird, liegt in dem ontologischen Satze, dass das Sein ein transcendentales Prädikat sei, und in dem erkenntnis-theoretischen Satze, dass alles insofern erkennbar sei, als es wirklich ist.

Dazu kömmt, dass die Verbindung zweier Begriffe stattfinden kann, ohne dass die Anerkennung derselben stattzufinden braucht: so die beiden Begriffe ‚Adam' und ‚siegreiches Bestehen der Versuchung im Paradiese'.

Dasjenige, was das Urteil zum Urteil macht und innerlich von dem Begriff unterscheidet, liegt demnach nicht in der Verbindung und Trennung als solcher, sondern in der Bejahung oder Verneinung derselben, in der Zustimmung oder Ablehnung, in der Annahme oder Abweisung der sich als wahr und wirklich geltend machenden Vorstellungen, gleichgiltig ob sie verbundene oder einfache Vorstellungen sind.

Als Repräsentant derjenigen Erkenntnis, welche ohne Verbindung und Trennung stattfindet, wird die Definition oder die Erkenntnis des quod quid est angeführt. Ich gebe gerne zu, dass hier keine Verbindung stattfinde, weil sich Subjekt und Prädikat in der Definition vollkommen decken müssen, wie homo und animal rationale; also keine eigentliche Verbindung vorgenommen werden kann. Doch warum sollen die Definitionen keine Urteile sein? Wenn es auch für das unterscheidende Kriterium aller Urteile gehalten wird, dass sie in einer grammatischen Verbindung von Subjekt und Prädikat ausgedrückt werden können, findet sich die Satzform nicht

vollkommen in den Definitionen? So lange das im Prädikat der Definition abstrakt unterschiedene quod quid est nicht als identisch mit dem Subjektsbegriff anerkannt und innerlich ausgesprochen wird, ist die Definition ebensowenig eine Erkenntnis, als die Vorstellung einer andern Sache, welche nicht zum Urteile fortschreitet. Dass dem so sei, ergiebt sich aus der Thatsache, dass die logische Wahrheit in den Definitionen wie den durch Verbindung und Trennung entstandenen Urteilen gleichmässig gefunden wird: weil eben beide darin übereinstimmen, dass sie Urteile sind und als solche im eigentlichen Sinne die Wahrheit erfassen, welche das Ziel der Denkthätigkeit ist. — Hiermit sind wir bereits an die Beantwortung der zweiten Frage herangetreten, wie sich Wahrheit und Falschheit im Urteilen finde?

2. Die beste Beantwortung giebt der heilige Thomas qu. 1. de Ver. a. 3. c. Der Begriff des Wahren besagt die Uebereinstimmung zwischen der erkannten Sache und dem erkennenden Verstande. Zwischen identischen Dingen kann jedoch keine Uebereinstimmung stattfinden, weil sie eben und insofern sie identisch sind, sondern nur zwischen Verschiedenem. Solange nun der Verstand im Erkenntnisprozess nicht weiter fortgeschritten ist, als zur Aufnahme der von dem thätigen Verstand gebildeten Vorstellung, hat er nichts weiter gethan, als sich idealer Weise dem Gegenstande verähnlicht, d. i. ist idealer Weise mit demselben Eines geworden. Er hat dadurch gar nichts geleistet, wodurch er sich dem erkannten Gegenstande gegenüberstellte; ist also auch nicht geeignet, sich hinsichtlich der Uebereinstimmung mit ihm zu vergleichen. Dies kann er erst, wenn er den Zustand des vitalen Leidens und Aufnehmens verlässt und spontan auf den vorgestellten Gegenstand reagirt, indem er die empfangene Vorstellung zu seinem Eigentum macht und sie in seiner Weise anerkennend oder verneinend ausspricht. Das geschieht im Urteil. Im Urteil ist der Verstand dem Erkenntnisgegenstand gegenübergetreten, und befähigt, das Seinige (aliquid sibi proprium), nämlich dasjenige, was er von der Sache (geurteilt) gesagt hat, mit dem wirklichen Sachverhalte zu vergleichen. In der Uebereinstimmung dessen, was das Urteil ausspricht, mit dem wirklichen Sachverhalt liegt die Wahrheit.

Wird hiedurch die Beziehung des vorstellenden Denkens

zur Wahrheit in Abrede gestellt? Mit nichten! — Der Verstand kann ja, wie der heilige Thomas sagt, nur von der Vorstellung und von dem Willen bewegt werden. ‚Intellectus autem possibilis non movetur nisi a duobus, sc. a proprio objecto, quod est forma intelligibilis sc. quod quid est, ut dicitur in 3. de Anima, et a voluntate, quae movet omnes alias vires, ut dicit Anselmus de Ver. qu. 14. a. 1. c.‘ In der Art und Weise der Vorstellung selbst und in deren Beziehungen zu andern Erkenntnissen liegt für den Verstand das hauptsächliche Motiv, so oder anders über die Sache zu urteilen: die Wahrheit ist eben nicht blos die Frucht, sondern auch der Beweggrund und der Gegenstand des Urteilens und Erkennens. Als Gegenstand der wahren Erkenntnis liegt sie in den wirklichen Dingen; als Beweggrund der richtigen Erkenntnis macht sie sich in den Vorstellungen geltend; als Frucht der vollendeten Erkenntnis wird sie im Urteile hervorgebracht.

3. Es erübrigt noch zu erörtern, wie sich das Urteil zu dem verbum mentis oder der species expressa verhalte; ob und wie es sich von diesen unterscheide? — Mit beiden Begriffen hat das Urteil das gemein, dass es ein Produkt der denkenden Aktivität ist; mit dem innern Worte hat es ausserdem noch die Art und Weise des Ursprungs gemein: es geht wie das Wort durch Sprechen aus dem Verstande hervor. Ein Sagen oder Sprechen geschieht immer durch Urteilen; in grammatischem Sinne erfolgt es in Sätzen: ein Wort, wie es die Psychologie versteht, kann nicht anders als durch einen Satz ausgesprochen werden. Einzelne Wörter entsprechen zwar einzelnen Vorstellungen, aber nur insofern, als der Verstand keine Stellung zu dem in ihnen Vorgestellten nimmt. So uneigentlich das Aeussere abgerissener oder unverbundener Wörter ein Sprechen im grammatischen Sinne genannt werden kann, ebenso wenig kann ein Denken, welches nicht zu einem Urteile fortschreitet, ein geistiges Sprechen oder verbum mentis genannt werden. Die Unvollkommenheit unseres Erkennens bringt es allerdings mit sich, dass wir erst nach längern Untersuchungen, Beobachtungen, Vergleichungen u. dgl. zu sichern Urteilen über die Gegenstände unseres Denkens gelangen: dann halten wir mit dem verbum mentis ebenso lange zurück wie mit dem Urteil, bis nämlich die letzte Disposition zu einem sichern Urteil herbeigeführt ist, und wir im Stande sind, das Resultat aller

geistigen Arbeit innerlich — im verbum mentis oder im Utteile — auszusprechen. Bis dieses Ziel erreicht ist, wird der denkende Verstand öfters versuchen, die richtige Erkenntniss von dem Gegenstande zu gewinnen, und zu diesem Behufe denselben in allen Weisen, welche tauglich erscheinen, versuchsweise behandeln, formen, vergleichen, in Frage stellen, Hypothesen versuchen, vermittelst Schlüssen die Beleuchtung desselben durch sichere Erkenntnisse erstreben. Alle diese Hilfsoperationen bringen eine, wenn auch versuchsweise, so doch selbständige Bearbeitung und Gestaltung des aufgenommenen Vorstellungsinhaltes mit sich, welche zwischen dem passiven Aufnehmen der species impressa und dem endgiltigen Urteil über ihren Inhalt in dem verbum mentis in der Mitte steht. Diese Productionen, welche keine Erkenntnisse noch auch Urteile sind, sondern auf deren Gewinnung hinarbeiten, sind die verschiedenen Stufen der species expressae. Dasjenige in ihnen, was sich im Laufe der Denkuntersuchung bewährt, gelangt im verbum mentis zu seinem vollkommenen Ausdruck; was sich nicht bewährt und demnach unfertiges Geistesgebilde bleibt, kann für sich ebenso wenig eine psychologische Würdigung durch eine besondere Klassifizirung verlangen, als es praktischen Wert zu behaupten vermochte. Die species expressa ist ein unvollendetes Produkt des Denkens, eine Zwischenstufe auf dem Wege von der Vorstellung zum Urteil.

Was also durch die Aufnahme von Vorstellungen in das Bewusstsein der Seele gelangt, wird zum vollen geistigen Eigentum des Verstandes mittelst des Urteiles, sei es sogleich ohne weitere geistige Arbeit, sei es vermittelst einer längern Denkbewegung, eines discursus rationis. Insofern der Verstand die aus der unmittelbaren oder mittelbar erzielten Evidenz gewonnene Erkenntniss in einem anerkennenden oder verneinenden innern Wort oder Urteil ausspricht, gewinnt er die Wahrheit, d. h. die Uebereinstimmung seines Wortes mit dem Gegenstande seiner Erkenntniss. Das Urteil ist folglich seinem innern Charakter nach ein zustimmendes oder ablehnendes Sprechen des Verstandes; seinem Ursprung nach ist es das Erzeugniss eines selbstthätigen Reagirens; seinem Ziele nach bezeichnet es den innern Abschluss des Erkennens und die Gewinnung der logischen Wahrheit.

4. Was nun von dem Erkennen, wie es sich in unserer

Natur darstellt, darf auf Gott übertragen werden, und wie muss dieses geschehen?

Ausgeschlossen ist von Gottes Erkennen alles dasjenige, was aus der Unvollkommenheit des menschlichen Geistes und seiner Thätigkeit entspringt. Bei der ersten Operation unseres Erkennens, der vorstellenden Erkenntnis liegt unsere Unvollkommenheit in der Verschiedenheit von Erkennendem und Erkanntem und dem hieraus entstehenden Bedürfnis eines Erkenntnismittels (der species). Das göttliche Wesen ist die höchste, vollkommenste und wirklichste Geistigkeit, sowohl in Ansehung dessen, dass das erkennende Subjekt geistig sein muss, um zu erkennen, als auch insofern, als der Erkenntnisgegenstand geistig sein muss, um erkannt zu werden. Jedes Erkenntnismedium wird durch die reinste Intellektualität oder Geistigkeit Gottes ausgeschlossen, weil Gott weder irgend einer Vollendung zum Erkennen noch zum Erkanntwerden bedarf. Gott ist ganz und gar Licht, reinste Wirklichkeit in der Ordnung der Erkenntnis; kein anderer Unterschied als derjenige unseres Denkens scheidet in ihm das erkennende Licht von dem erkannten Licht: er ist in höchster Reinheit die unterschiedslose Einheit des unendlichen Erkennenden und des unendlichen Erkannten.

Schon bei der Betrachtung unseres eigenen Erkennens erinnerte uns der heilige Thomas daran, dass die Vollkommenheit der vorstellenden Erkenntnis mit dem Grade der Verähnlichung und (idealen) Vereinigung des Verstandes mit dem Erkenntnisgegenstande zunehme. (de ver. q. 1. a. 3. c.)

Wie unendlich vollkommen ist daher die geistige Selbstgegenwart des unendlichen Gottes in sich selbst, indem bei ihm auch nicht der geringste wirkliche Unterschied die innigste Einheit zwischen dem erkennenden Geiste und der erkannten Wahrheit stört?

Mit Sorgfalt war die patristische Glaubenswissenschaft bemüht, diese Vollkommenheit des göttlichen Wesens auch nicht durch den Versuch trüben zu lassen, die Bedeutung des eingeborenen Wortes in dem göttlichen Erkenntnisleben durch Ausdrücke verständlicher zu machen, welche den Gedanken nahe legten, der Logos sei das göttliche Erkenntnismedium. So geschah dies durch den Satz: Gott der Vater sei weise durch den Sohn. Man gab die Wahrheit dieses Satzes zu, wenn der

Sohn als die Frucht der Weisheit des Vaters gemeint sei, wie der Baum durch seine Blüten blühe oder durch seine Früchte Lebenskraft äussere; nicht jedoch in dem Sinne, als ob der Logos die Erkenntnisform der göttlichen Weisheit sei, — so betont *Augustinus* (cf. de trin. l. 5. c. 9; lib 6.) wie *Thomas*. Der Unterschied der Personen darf in keiner Weise dort geltend gemacht werden, wo die unterschiedsloseste Einheit und Einfachheit die Vollkommenheit des höchsten Wesens bezeichnet. Die unendliche Vollkommenheit der göttlichen Erkenntnis besteht nun zuvörderst in der reinsten (= unterschiedslosesten) Identität des Erkennenden, des Erkannten und des Erkenntnisbildes: darum dürfen Personenunterschiede weder an diese Begriffe angeknüpft noch durch sie veranschaulicht werden. Alles was sich in unserm Erkennen an Gegensätzen von Möglichkeit und Wirklichkeit und an leidendem Aufnehmen findet, ist in Gott durch die ewige Wirklichkeit und reinste Einfachheit seiner vorstellenden (Selbst-)Erkenntnis aufgehoben.

Die zweite Operation unseres Verstandes, das Urteilen, besagt seinem formalen Charakter nach ein selbständiges Verhalten gegenüber dem in der Erkenntnis Gegenwärtigen, vollzogen durch Anerkennen des Wahren und Ablehnen des Falschen. Gewiss ist das Bejahen der Wahrheit und das Verneinen des Falschen eine wahre Vollkommenheit, wenn es nur von den Unvollkommenheiten frei gedacht wird, welche unsern Urteilen anhaften, sei es in ihrem eigenen Wesen, sei es hinsichtlich der Art und Weise, wie sie in uns bedingt und vorbereitet werden. Unvollkommen ist alles Verbinden und Trennen, unvollkommen alles Schwanken und Zweifeln, alle Unsicherheit und Unklarheit; unvollkommen ist alle Vermittlung, alle Schlussfolgerung, alle Beobachtung, insofern sie eben erst diejenige Evidenz herbeiführen soll, aus welcher ein wahres und gewisses Urteil hervorgehen kann. Unvollkommen ist endlich jede Vielheit der Urteile, weil begründet durch die Beschränktheit unseres Geistes.

Auch in dem Ursprung des urteilenden Erkennens findet sich nichts, was nicht auf Gott übertragen werden dürfte. Das Urteil geht als selbstthätige Reaktion des Verstandes gegenüber der Vorstellungserkenntnis hervor. Die geistigen Lebensfunktionen geschehen in doppelter Weise: in leidendem (wenn immerhin vitalem) Aufnehmen, wie hinsichtlich der empirischen oder

idealen Vorstellungen und der Gemütserregungen; und in selbständiger Bethätigung gegenüber den durch Vorstellung und Gefühl in das Innere der Seele eingetretenen Gegenständen, welche sub ratione veri das Urteil des Verstandes, sub ratione boni die Entscheidung des Willens herausfordern.

Während die erste Art geistiger Lebensäusserung in keiner Weise auf Gott übertragen werden kann, weil sie ein Leiden und Empfangen bezeichnet, und in Gott jede Art von Möglichkeit ausgeschlossen ist, besteht bezüglich der zweiten Art von Akten ein wesentlicher Unterschied. Dass Gott in ganz spontaner Weise, unbedingt durch Alles, was nicht er selber ist, in seinem eigenen Innern etwas hervorbringe, widerspricht weder seiner Aseität, noch seiner vollkommensten Wirklichkeit. Wenn nur in Hinsicht auf die Einfachheit des göttlichen Wesens, welche jede Zusammensetzung ausschliesst, die Möglichkeit aktiver Produktionen nach Innen gegeben ist, erscheinen sie ebenso vereinbar mit der göttlichen Unbedingtheit und Vollkommenheit, wie die Produktionen nach Aussen. Seinem Ziele nach bedeutet das Urteil den innern Abschluss (Terminus) der Erkenntnis und die Herstellung logischer Wahrheit durch anerkennende Bestätigung des Vorgestellten. Wenn hiebei nur alles ausgeschlossen wird, was an eine zeitlich verlaufende Entwicklung der Erkenntnis und des Wahrheitsbesitzes erinnert, so findet sich die urteilende Form der Erkenntnis im höchsten Sinne bei Gott. Wessen Erkenntnis ist innerlich vollendeter zu denken, als diejenige Gottes? Wo findet sich die Wahrheit als reinste Uebereinstimmung des Erkennenden und des Erkannten in so hoher Vollkommenheit wie im göttlichen Geiste, nicht blos nach ihrem materiellen Verständnis als wirkliche Identität des Erkennenden und des Erkannten, sondern auch formell als ausgesprochene, bestätigte, anerkannte Gleichheit des göttlichen Wesens, wie es einerseits in dem ewigen Worte ausgesprochen, und wie es andrerseits in Gott dem Vater Prinzip des ewigen Aussprechens ist?

Zugleich ist damit offenbar gemacht, dass die Wahrheit, welche sich in dem göttlichen Worte findet, Gott keineswegs erst durch das Wort zukömmt: dasselbe ist vielmehr die ebenbürtige Frucht und Ausdruck der in der wesentlichen Erkenntnis erkennenden und erkannten Wahrheit: lux de luce. Dieselbe Wahrheit, welche in dem Logos ausgesprochen und als

Ausspruch der (notionale) innere Abschluss oder die Frucht der göttlichen Erkenntnis ist, ist als (logischer) Beweggrund oder principium quo der Zeugung das erkennende und erkannte göttliche Wesen, und als aussprechender Verstand oder als principium quod der Zeugung der ewige Vater.

Wie die Definition des heiligen Thomas sagt, besteht die Wahrheit in der Uebereinstimmung zwischen Erkennendem und Erkanntem. Diese ist nirgends vollkommener als in Gott, weil absolute Nichtunterschiedenheit zwischen dem göttlichen Verstande und dem Gegenstande seiner Erkenntnis. Was also den Begriff der Wahrheit betrifft, soweit er Einheit verlangt, kömmt er niemanden in solcher Vollkommenheit zu wie Gott, — wegen der reinsten Einfachheit seines Wesens. — Die Wahrheit bringt dagegen auch Unterschiedenheit mit sich: nam aequalitas diversorum est. Auch diese Unterschiedenheit findet sich in erhabenster Vorzüglichkeit in Gott; gegenüber dem Worte nämlich, welches der ewige Vater ausspricht, um die vollkommenste Gleichheit des göttlichen Wesens in dem Erzeugnis seines Erkennens und in sich selber offenbar zu machen.

Wo also die Einheit eine Vollkommenheit besagt, da findet sie sich in unvergleichlicher Reinheit bei Gott — in seinem Wesen; wohingegen die Unterschiedenheit notwendig ist, weil sie die lebendige Vollkommenheit bedingt, da findet sich auch diese in Gott, und zwar ohne die Einfachheit des Wesens zu beeinträchtigen, und nur soweit, als sie eine Vollkommenheit ist.

3. Artikel. Wie sich die Vollkommenheit des affektiven Lebens, welches Einheit zwischen dem liebenden Geiste und seinem Gute, aber Unterschiedenheit zwischen der befriedigten Liebe und ihrer ausdrücklichen Bestätigung in ihrem Begriffe vereinigt, in dem essentiellen und notionalen Akt der göttlichen Liebe vorfinde.

In analoger Weise ist weiter zu untersuchen, welche Vorgänge in unserm Willensleben geeignet sind, den zweiten Ausgang in Gott einigermassen zu verdeutlichen, sowie, mit welchen Beschränkungen die Funktionen unseres geistigen Begehrens auf Gott übertragen werden dürfen?

1. In klarer Weise analysirt der heilige Thomas (s. th. 1. 2^{dae} q. 25. a. 2.) die elementaren Akte des Wollens als

Wohlgefallen, Verlangen und Ruhe des Willens in einem Gute. ‚Aptitudo sive proportio appetitus ad bonum est amor, qui nihil est aliud nisi complacentia boni‘. — Das zweite Element ist die Sehnsucht nach dem geliebten Gute. ‚Motus ad bonum est desiderium vel concupiscentia‘. — Das dritte Element ist die Ruhe des Willens in dem Gegenstande, nachdem sein Besitz erlangt ist, oder insofern er wenigstens in der Vorstellung besessen wird.

Wie sich in allen Naturwesen eine Hinbewegung zu dem ihrer substantiellen Form entsprechenden Zielgute zeigt, so entsteht in den erkennenden Wesen in Folge der (per species immateriales) geistig in sie eingedrungenen Wahrheiten eine eigenartige Zielbewegung zu entsprechender Bethätigung und ihrem eigentümlichen Zielgut. Denn jedem Sein folgt eine analoge Art des Wirkens. ‚Res autem naturalis per formam qua perficitur in sua specie habet inclinationem in proprias operationes et proprium finem, quem per operationes consequitur; quale enim est unumquodque, talia operatur et in sibi convenientia tendit. Unde etiam oportet quod ex forma intelligibili consequatur in intelligente *inclinatio* ad proprias operationes et proprium finem‘. Der proprius finis jeder Creatur ist der Fortschritt vom actus primus, in welchem sie erschaffen wurde, zur actualitas secunda vermittelst der Entfaltung ihrer Thätigkeiten. Daher ist der Wille bewegendes Prinzip aller Thätigkeit, und zugleich das erste Objekt der Lust — die eigene Bethätigung (Lebenslust). ‚Haec autem inclinatio in intellectuali natura voluntas est, quae est principium operationum, quae in nobis sunt, quibus intellectus propter finem operatur; finis enim et bonum est voluntatis objectum. Oportet igitur in quolibet intelligente inveniri etiam voluntatem‘.

Der gemeinsame Ursprung aller Hin- und Abneigungen des Willens ist die Liebe des Wohlgefallens. ‚Ex hoc autem oritur inclinatio naturalis, quod res naturalis habet affinitatem et convenientiam secundum formam, quam diximus esse inclinationis principium, cum eo ad quod movetur, sicut grave cum loco inferiori. Unde etiam hinc oritur omnis inclinatio voluntatis, eo quod per formam intelligibilem aliquid apprehenditur ut conveniens vel *afficiens. Affici autem ad aliquid, in quantum hujusmodi, est amare ipsum* . . . Sic igitur id quod ama-

tur non solum est in intellectu amantis, sed etiam in voluntate ipsius; aliter tamen et aliter. In intellectu enim est secundum similitudinem suae speciei: in voluntate autem amantis est *sicut terminus motus* in principio motivo proportionato per convenientiam et proportionem quam habet ad ipsum'. (S. c. gent. l. 4. c. 19.)

Das erste Element in den Phänomenen des Willens wird von dem heiligen Thomas als das Wohlgefallen (amor complacentiae) bezeichnet, und ontologisch als eine eigenartige Gegenwart des wohlgefallenden Objektes in der Seele definirt, welche innerlich unterschieden von der idealen Gegenwart des Vorgegestellten im Verstande ein unmittelbares Wertgefühl enthält. Der lateinischen Terminologie (affectus, affectio, passio (παθος) entsprechen die mannigfaltigeren deutschen Ausdrücke — Gefühl, Stimmung, Erregung, Anmutung, auch Gemütsempfindung: lauter Bezeichnungen, welche sowohl den leidenden Charakter dieser ersten Funktion im Gebiete des Begehrens, als auch die Analogie der Gefühls e i n d r ü c k e mit den Vorstellungen (species *impressae)* erkennen lassen. Das ist die Anregung zur thätigen Aeusserung des Willens. ,Ipsa autem aptitudo sive proportio appetitus ad bonum est amor, qui nihil est aliud nisi complacentia boni'. Das Wohlgefallen erregt die Begierde und das Streben nach dem wirklichen Besitz des Gutes, — die zweite elementare Willensfunktion. ,Motus ad bonum est desiderium vel concupiscentia'. Nach Erreichung des Zieles ruht der Wille in dem geliebten und erlangten Gute: quies autem in bono est gaudium vel delectatio. Die Ruhe des Geistes in seinem Zielgute darf übrigens nicht als Aufhören der strebenden Thätigkeit des Begehrens oder als etwas Passives gedacht werden; sie enthält vielmehr die ganze Energie des seinen Besitz — notwendig oder frei — wollenden, festhaltenden, umfassenden und geniessenden Willens. Insofern die H i n n e i g u n g oder H i n b e w e g u n g gewissermassen das Wesen des Wollens berührt, schliesst das Ruhen der Seele in ihrem Ziele nicht einmal die Bewegung aus. ,Licet enim delectatio sit quies quaedam appetitus, considerata praesentia boni delectantis, quod appetitui satisfacit, tamen adhuc remanet immutatio appetitus ab appetibili, ratione cujus delectatio *motus* quidam est'.

2. Betrachten wir nun, wie der Wille Gottes im Vergleich

zu seinem geschaffenen Ebenbilde geartet ist, um einiges Licht für die Erkenntnis der Beziehungen des göttlichen Wollens zum Ausgang des heiligen Geistes zu gewinnen.

Jenes Gefühl des Wohlgefallens, welches in uns der Anfang des begehrenden Lebens ist, beruht auf dem angemessenen und vorteilhaften Verhältnis des erkannten Gutes zu der Natur und Bestimmung des beteiligten Subjektes.

Gott kennt ausser sich kein Gut, das nicht durch ihn gut wäre; Gott als vollkommenste und reinste Wirklichkeit schliesst jede Empfänglichkeit oder Fähigkeit zum Erwerb einer (weitern) Vollkommenheit und Güte aus, selbst dann, wenn ausser ihm noch eine solche denkbar wäre. Eine proportio oder relatio aptitudinis zwischen dem göttlichen Willen und der Güte, insofern sie Gegenstand des göttlichen Willens ist, kann demnach nicht stattfinden; in Gott ist kein wirklicher — weder ein realer noch virtueller noch modaler — Unterschied zwischen dem Willen, welcher die höchste Güte liebt, und der unendlichen Güte, welche er liebt. Wo aber kein anderer Unterschied, als der unseres Denkens obwaltet, kann von einem gegenseitigen Verhältnis oder einer Proportion nicht gesprochen werden. In Gott ist die Beziehung zwischen dem Willen und seinem Gute in der einfachsten Identität seines vollkommensten und heiligsten Wesens aufgehoben. Letzteres ist die absolute Heiligkeit und Seligkeit sowohl als heiliger und seliger Wille, wie als heiliges und beseligendes Gut: Heiligkeit, um die sittliche Erhabenheit seiner Güte zu bezeichnen, wie es (ratione qualitatis) die geistigste Vorzüglichkeit des göttlichen Willens mit sich bringt; Seligkeit, um auf die unversiegbare Lieblichkeit hinzuweisen, wie es ratione quantitatis dem unermesslichen und unerschöpflichen Reichtum des unendlichen Gutes entspricht.

So wenig demnach als die Schönheit und Wahrheit seiner Erkenntnis besitzt Gott die Heiligkeit und Seligkeit seines Willens durch etwas von ihm oder in ihm Verschiedenes; er ist durch sein Wesen als solches die Wahrheit und die Güte selbst; also insofern er Eines ist.

Die zweite Funktion unseres Willens, durch welche er zuerst selbstthätig auf das Wohlgefallende reagirt, ist das Hinstreben und Hinarbeiten nach der Erreichung des wohlgefallen-

den Gutes. Da Gott selbst das Gut und die Güte seines Willens und ewig im Vollbesitze seiner Vollkommenheit selig ist, so fällt dieses zweite Element unseres Liebens für die Uebertragung auf Gott ganz ausser Betracht, weil es auf dem Unterschiede zwischen Sein und Wollen beruht. (cf. s. th. p. 1. q. 59. a 2. c.) — Auch die Verwirklichung des göttlichen Willens in der Welt hat nichts mit dem Hinstreben und Hinarbeiten unseres Willens zum gesteckten Ziele gemein; denn in der Fülle der Zeiten, welche der Sphäre des ewigen Gottes entspricht, ist sein Schöpfungsziel in und mit seinem Ratschluss nach allen Beziehungen ewig erfüllt: nur im Verlauf der Zeiten und in der Entwicklung der zweiten Ursachen, durch welche Gottes Wille erfüllt wird, und vom relativen Standpunkte zeitlicher Wesen aus stellt sich die Erfüllung des göttlichen Planes als erst erfolgend dar; aber selbst in dieser Sphäre nur ganz genau dem Gesetze des göttlichen Entwurfes und der Leitung der göttlichen Vorsehung entsprechend. Auch die zeitliche Entfaltung der gottgeschaffenen Kräfte und die allmälige Erfüllung der göttlichen Zwecke ist in Wahrheit kein Hinarbeiten Gottes zu seinem Ziele, sondern das von dem göttlichen Ratschluss so gewollte — direkte oder indirekte Hinarbeiten der untergeordneten Ursachen zur Verwirklichung des göttlichen Planes in der Ordnung ihrer Causalität. In der Sphäre der ersten Ursache ist Gottes Ratschluss in sich selbst und durch sich selbst ewig verwirklicht.

Wir kommen nunmehr zum dritten Elemente unseres Wollens, der selig geniessenden Ruhe des Willens in dem erreichten Gute. Es ist eine Versenkung der liebenden Seele in den Gegenstand ihres Verlangens; die Einigung des Willens und des geliebten Gutes. In dieser elementaren Funktion finden wir den innern formalen Abschluss, die Vollendung und Frucht (fructus und fruitio) des Wollens; in ihr wird die sittliche Qualität des Willensaktes im eigentlichsten Sinne (formalissime) erreicht (mora), wie auch in ihr die beseligende Kraft des innerlich oder zugleich auch äusserlich erfassten Gutes eigentlichst in den Geniessenden oder Besitzenden übergeht. In diesem Analogon unseres Willens wäre demnach ein geeignetes Schattenbild für die Produktion des heiligen Geistes gefunden, dessen erster Name (Spiritus sanctus) auf den innern notionalen Abschluss der sittlichen Güte Gottes hinweist, wie sein anderer

Name (Donum) die vollkommene Mitteilung der unendlichen Lieblichkeit des göttlichen Gutes bezeichnet.

Allein gerade wenn diese letzte Funktion des Willens die Vereinigung des Gemütes mit dem geliebten Gute als solche herstellt, so scheint sie am wenigsten einen Anknüpfungspunkt für einen weitern Ausgang und Personenunterschied in Gott zu bieten.

Doch die Schwierigkeit ist nur Schein. Je untrennbarer der Begriff der Vereinigung des liebenden Gemütes mit dem geliebten Gute gerade mit dem in vollkommener und letzter Wirklichkeit erfüllten Willen verbunden ist, desto erklärlicher wird die Offenbarung eines weitern Personenunterschiedes in Folge einer Hervorbringung durch den Willen. Wie die adaequatio rei et intellectus d. i. der Begriff der Wahrheit eine Identität und eine Verschiedenheit mit sich bringt, so auch die convenientia rei cum voluntate, in welcher die Güte und Seligkeit liegt. Durch die absolute Wahrheit wird nur eine solche Verschiedenheit ausgeschlossen, welche den Unterschied von Möglichkeit (= Fähigkeit) und Wirklichkeit in Gott hineinträgt, welcher zufolge Gott von vornherein und unabhängig von einem innergöttlichen produktiven Akte als Subjekt des Erkennens durch eine an sich von ihm verschiedene Wahrheit als Objekt in der Ordnung des Erkennens vollendet wäre. Nicht ausgeschlossen durch die reine Wirklichkeit Gottes ist dagegen eine derartige Unterscheidung, welche aus der ewigen Fülle des göttlichen Wahrheitsbesitzes kraft einer innergöttlichen Produktion hervorgeht und formell den Begriff des Erkennens als geistigen Aktes in Gott vollendet.

So fordert andrerseits die vollkommene Wirklichkeit und Unbedingtheit der ersten Ursache, dass Gott als Wille nicht heilig und selig sei durch eine Güte, welche von ihm als Wollendem als solche unterschieden wäre. Aber dass die formelle Vollkommenheit der Willensbethätigung in Gott zum innern Abschluss gelange durch eine Produktion, welche aus der heiligen Güte und unendlichen Fülle der Gottheit hervorgeht, das beeinträchtigt weder die ewige Wirklichkeit noch die Unbedingtheit des göttlichen Willens.

Gott findet den Unterschied zwischen dem Willen und der Güte, durch welche er unendlich heilig und selig ist, nicht in sich vor, wie der geschaffene Geist, sondern bringt ihn in

sich hervor, nicht um zu trennen, was untrennbar ist, sondern um die höchste Güte als sein eigenstes Wesen zu umfassen und für sich zu besitzen, mitzuteilen, zu empfangen und in dreieiniger Gemeinschaft zu geniessen, weil die formelle Vollkommenheit der Liebe eben selber das mit sich bringt, dass der Wille seine Güte als die seinige besitze, sich in Liebe zu ihr hinneige, und sie in Liebe denjenigen mitteile, denen sie gebührt. Das alles setzt einen gewissen Unterschied zwischen dem Liebenden und seinem Gute voraus; wie wäre denn eine Hinneigung möglich, wenn nicht von einem terminus a quo zu einem terminus ad quem? Wenn nun dieser Unterschied in Gott nicht sein kann vor und ausser seinem Willen, so muss er in ihm sein in Folge seines Willens. Die formelle Vollkommenheit des Willens bringt es demnach mit sich, dass in Gott eine immanente Produktion stattfinde, welche von ihm ausgeht, insofern er die höchste Vollkommenheit als sein Wesen ewig besitzt, sich zu dieser Vollkommenheit als seinem Wesen ewig in Liebe hinwendet, und ebenso zu denjenigen, welchen dieselbe unendliche Vollkommenheit als eigenes Wesen ewig gebührt, sei es, dass er — als Vater — ihnen in, mit und durch diese liebende Hinwendung (concomitanter dem Sohne und inquantum hujusmodi dem heiligen Geiste) dieselbe mitteile, oder sie empfange.

Hieraus folgern wir im Lichte der Offenbarung mit dem hl. Thomas folgende Sätze:

1. Da alles, was in Gott ist, Gott ist, so ist auch das Sein Gottes in seinem Willen nach Weise der Liebe nichts Accidentelles, wie bei uns, sondern ein vollkommenes Fürsichsein. ‚Esse igitur Dei in voluntate sua per modum amoris non est esse accidentale sicut in nobis, sed essentiale. Unde oportet quod Deus, secundum quod consideratur ut in sua voluntate existens, sit vere et substantialiter Deus‘.

2. Jede Liebe hat zur wesentlichen Voraussetzung die Erkenntnis, ist also ursächlich abhängig von dem Worte, in welchem die Erkenntnis des geliebten Gutes ausgesprochen wird, wie auch von dem Princip dieses Wortes, welches in demselben seine ewige Güte ausspricht, nicht blos um der Erkenntnis dessen willen, was ausgesprochen wird, sondern auch wegen der Güte (seines Wesens) selbst. ‚Necesse est igitur,

quod Amor quo Deus est in voluntate divina ut amatum in amante, et a Verbo Dei et a Deo cujus est Verbum procedat.

3. Da die Inexistenz im Willen innerlich anders beschaffen ist, als die Inexistenz des Wahren im Verstande, so kann auch nicht der Ausdruck der Geburt auf den Ausgang des hl. Geistes angewendet werden. Das Eigentümliche der intellektuellen Inexistenz ist die Beziehung der Aehnlichkeit zwischen der Wahrheit, wie sie an sich und wie sie im geistigen Worte ausgedrückt ist; dagegen besteht die Eigentümlichkeit der Inexistenz im Willen darin, dass das geliebte Gut den Liebenden antreibt und zu dem Gegenstand der Liebe hinneigt: sie hat den Charakter eines Beweggrundes, Antriebes, einer Hinneigung. ‚Sed quia amatum in voluntate existit ut *inclinans* et quodammodo *impellens intrinsecus* amantem in ipsam rem amatam, impulsus autem rei viventis ab interiori ad *spiritum* pertinet, convenit Deo per modum amoris procedenti, ut Spiritus dicatur, ejus spiratione quasi quadam aspiratione existente. Hinc est, quod Apostolus Spiritui et amori impulsum quendam attribuit‘. (Summa c. gent. lib. 4. c. 19.)

Weil der Terminus dieser Liebesbewegung heilig ist, heisst der durch dieselbe ausgehende Gott heiliger Geist. Und zwar muss diese Liebe in der zweifachen Richtung, in welcher sie ausgeht, heilig genannt werden. Die Ursache der Liebe ist nämlich die innere Güte der Sache, und zweitens die Convenienz (aptitudo, Zusammenordnung, Zweckmässigkeit), welche sie für den Liebenden oder eine von diesem sich selbst gleich gesetzte Person hat, und zwar insofern diese Güte und Convenienz erkannt oder anerkannt ist. Aus der innern Güte der Sache geht die Liebe des Verlangens oder der Freude hervor; aus der Convenienz des geliebten Gutes mit der eigenen Person und Vollkommenheit geht die Liebe seiner selbst hervor, und wird zur Liebe der Freundschaft, wenn man eine andere Person als ein zweites Ich behandelt und ihr das geliebte Gut (propter convenientiam boni cum amico) wünscht oder giebt oder sich über ihren Besitz desselben erfreut; und das alles, je nachdem die Convenienz der Güter es mit sich bringt, notwendig oder frei, vollständig oder anteilweise. ‚Actus amoris semper tendit in duo, sc. in bonum quod quis vult alicui, et in eum cui vult bonum. Hoc est enim proprie amare aliquem, velle ei bonum. Unde in eo quod quis amat se, vult bonum sibi, et sic illud

bonum quaerit sibi venire, in quantum potest. Et pro tanto dicitur amor vis unitiva, etiam in Deo, sed absque compositione, quia illud bonum quod vult sibi, non est aliud quam ipse, qui est per suam essentiam bonus'. (s. th. 1. q. 20. a. 1. 3$^{m.}$)

Hieraus geht hervor, dass die Liebe, wenn sie auch einen Unterschied zwischen Person und Natur setzt, doch wesentlich Einigung ist und bewirkt. Sie ist eine Einigung des Wollenden und des gewollten Guten secundum affectum, und bewirkt die wirkliche Vereinigung, wenn sie nicht stattfindet, oder bestätigt sie, wenn sie ohnedies besteht. ,Cum autem sit duplex amor sc. concupiscentiae et amicitiae, uterque procedit ex quadam apprehensione unitatis amati ad amantem; cum enim aliquis amat aliquid, quasi concupiscens illud, apprehendit illud quasi *pertinens ad suum bene esse.* Similiter cum aliquis amat aliquem amore amicitiae, vult ei bonum, sicut et sibi vult bonum; unde apprehendit eum ut alterum se, in quantum sc. vult ei bonum sicut et sibi ipsi; et inde est quod amicus dicitur alter ipse'. (s. th. 1. 2$^{dae.}$ q. 28. a 1. c.) Beide Richtungen müssen notwendig auf Gott übertragen werden, weil sie wesentlich zum Begriff und zur Vollkommenheit der Liebe gehören. Die göttliche Liebe ist demnach zunächst amor concupiscentiae und geht auf die unendliche Vollkommenheit der göttlichen Natur, aber in einer der göttlichen Persönlichkeit würdigen Weise. Da nämlich Gott, insofern er principium quod (persönliches Prinzip) der Liebe ist, von der göttlichen Natur als dem principium quo (dem wesenhaften Prinzip) seiner Güte nicht anders als in unsern Begriffen verschieden ist, so ist seine Liebe frei von jedem Streben nach der ihm zukommenden Vollkommenheit, weil er die Vollkommenheit nicht blos ewig hat, sondern selber ist, und bewirkt in ihm keine effektive Einigung, sondern steigert die ewig wirkliche Identität von Natur und Person zur affektiven Einigung in der Liebe, mit welcher Gott seine Vollkommenheit ist, besitzt und geniesst. Diese affektive Einigung setzt allerdings eine irgendwie vorhandene oder hervorgebrachte Unterscheidung voraus; denn je weniger etwas unterschieden ist, desto weniger kann es sich vereinigen. Gleichwohl ist die Unterscheidung, welche der Verstand durch das Aussprechen des Wortes und der Wille durch seine Liebesbewegung bewirkt, keine Trennung, und die Vereinigung des Unterschiedenen im Affekte ist darum auch keine Zusammensetzung. Nur soweit

wirkliche Trennung, findet sich auch wirkliche Zusammensetzung.

Die unendliche Vollkommenheit der göttlichen Natur, welche das principium quo oder der Beweggrund der göttlichen Liebe ist, bringt es mit sich, dass sie nicht blos einer göttlichen Person, sondern drei Personen in ungeteilter Gemeinschaft eigne; und zwar in einer bestimmten Ordnung ewigen Hervorgehens einer Person von der andern. Das Bonum quod Deus Trinitas diligit, ist demnach die eine göttliche Natur und ihre Beziehung zu den drei göttlichen Personen; das Bonum cui Deus Trinitas diligit, sind die drei Personen, und zwar in der dem göttlichen Geist-Wesen entsprechenden Ordnung und Weise ihres Ursprungs.

Da Gott der Vater diejenige Person ist, welche nach ewiger Notwendigkeit in der Ordnung des Ursprungs zuerst die göttliche Natur besitzt, so liebt ihn die heilige Dreifaltigkeit so, dass sie ihm zuerst den Besitz und Genuss der göttlichen Vollkommenheit wünscht; ähnlich bei Gott dem Sohne und Gott dem heiligen Geiste. Im besondern gestaltet sich die göttliche Liebe eigentümlich nach den gegensätzlichen Beziehungen der einzelnen Personen zu einander. Der göttliche Sohn ist formell ausgegangen nach Art der geistigen Aehnlichkeit als Ebenbild des Vaters. Die Aehnlichkeit ist nun die nächste Ursache der Liebe (cf. s. th. 1. 2dae. q. 27. a. 3. c.), insbesondere der Liebe der Freundschaft: und macht sich als solche geltend in dem eigentümlichen Charakter der Beziehung, welche diese beiden Personen einerseits ontologisch scheidet, aber auch affektiv verbindet als Urbild und Ebenbild, als Vater und Sohn. Da die unendliche Fülle der göttlichen Wahrheit und Güte gerade im eingeborenen Worte im Glanze ebenbildlicher Aehnlichkeit aus dem Vater hervorstrahlt, so richtet sich die Liebe des Vaters in besonderer Weise auf denjenigen, welcher der Abglanz seines Wesens, das treue Wort seines Herzens ist. Ewig spricht er sein Wort, das Wort seines Wesens und seiner Wahrheit aus und sieht, dass es gut ist, weil Licht von seinem Lichte, weil aus demjenigen Wesen geboren, welches das alleinige und wahre Gut ist, das er selbst als Ursprung und Quelle der Gottheit zuerst besitzt. Aus diesem besondern Wohlgefallen an seinem treuen Ebenbilde geht der heilige Geist hervor, die ewige und persönliche Bestätigung

und Bezeugung derjenigen Liebe, mit welcher der ewige Vater seinen eingeborenen Sohn erzeugt, umfasst und besitzt. In dem Ausgang (der Aspiration) des heiligen Geistes aus dem Herzen des zu seinem Sohne in Liebe hingewendeten Vaters ruht das väterliche Wohlgefallen insbesondere auf seinem lieben Sohne, auf seinem Ebenbilde, dem Ebenbilde seiner Güte, welches persönlich von ihm ausgegangen, darum von ihm unterschieden, aber wesentlich dieselbe Güte wie er selber ist: durch den persönlichen Unterschied sein Ebenbild, dem Wesen nach sein eigenes Wesen.

Etwas von der göttlichen Unbeschreiblichkeit dieses väterlichen Wohlgefallens lässt sich ahnen aus den von Gott dem Vater in der heiligen Schrift zu seinem — menschgewordenen — Sohne gesprochenen Worten: Filius *meus* es tu; ego hodie genui te. ps. 2. So gern deuteten die Väter in diesem Sinne das Wort: Eructavit cor meum verbum bonum. ps. 44. Tu es filius meus dilectus; in te complacui mihi. Luc. 3, 22.

Ebenso richtet sich die Liebe des eingeborenen Sohnes mit besonderer und seliger Hingebung auf denjenigen, aus dessen Lichte er selbst hervorleuchtet, auf den Vater, in welchem er freudig den Ursprung aller und insbesondere seiner eigenen Güte anerkennt, und sich zu ihm hinwendet mit jener unsagbaren Innigkeit, deren ewiges Zeugnis der heilige Geist, die persönliche innere Bestätigung der unendlichen Liebe des Sohnes ist. Diesen Geist atmen die Worte, mit welchen der Messias den himmlischen Vater begrüsst: Pater meus es tu, Deus meus et susceptor salutis meae. ps. 88, 27. Derselbe Geist weht uns aus der herzergreifenden Innigkeit entgegen, mit welcher der Herr im Fleische den Namen ‚Vater‘ ausgesprochen — vom ersten Tempelbesuche an: — es ist derselbe Geist, der aus der Gesinnung dieser Liebe des Gottessohnes ewig hervorgeht, und die Worte dieser Liebe den Propheten und Evangelisten eingegeben hat.

Selbstverständlich ist, dass es alle drei Personen sind, welche einander lieben, und von einander geliebt werden: aber in persönlich eigentümlicher Weise sind es Vater und Sohn, von welchen die Bewegung der göttlichen Liebe ausgeht und auf welche sie hingerichtet ist, weil eben in diesen beiden Personen das Verhältnis der Aehnlichkeit formell ausgeprägt ist; die erkannte Aehnlichkeit ist aber der unmittelbare und eigent-

liche Grund der Liebe. Die persönliche Vollkommenheit des heiligen Geistes wird hierdurch weder gemindert noch verdunkelt, sondern eigentümlich bestimmt: wie Vater und Sohn der persönliche Ursprung der göttlichen Liebesbewegung sind, so ist der heilige Geist diese Hinneigung und Hinbewegung selbst, die persönliche, ewige und gleichwesentliche Bestätigung des göttlichen Liebewillens, ausgehend vom Vater und Sohn, und ebenso als gleichwertiges Unterpfand einer unendlich heiligen und grossen Liebe in ihnen ruhend.

Die göttliche Vollkommenheit, welche keine Ursache hat, verbietet es, die wirkliche Einheit der göttlichen Personen in e i n e m Wesen und in einer unbeschreiblich innigen Wechseleinwohnung von dem Ausgange des heiligen Geistes als ihrer Ursache abzuleiten; denn in Gott ist die Vereinigung nicht wie bei den Geschöpfen eine Folge der Liebe, sondern nichts anderes als diese Liebe selbst. Insofern der heilige Geist als Frucht dieser Liebe in Gott ausgeht, wird die Liebesgemeinschaft der göttlichen Personen durch seinen Ausgang nicht bewirkt, sondern bestätigt und besiegelt.

Zweites Kapitel.

Von der Beziehung der innern göttlichen Akte zu dem freien Akte nach aussen.

1. Artikel. Der Begriff des Bewirkens fügt weder der Art noch der Energie nach eine weitere Vollkommenheit zu den wesentlichen Akten Gottes hinzu, weil Gott nur immanente Thätigkeit ist, deren kontingenter Gegenstand indes ausser ihm sein kann.

Nachdem die Beziehung zwischen den essentiellen und notionalen Akten in Gott behandelt worden ist, ist es notwendig zu untersuchen, in welchem Verhältnis die innern und notwendigen Akte des göttlichen Lebens zu seiner Wirksamkeit nach aussen stehen, und zwar ist zunächst zu fragen, ob die nach aussen gerichtete Gottesthat eine spezifisch verschiedene Art des Wirkens oder irgend eine Vollkommenheit der Bethätigung zu dem wesentlichen Erkennen und Wollen hinzufüge?

Meine Antwort geht dahin: das Bewirken nach aussen fügt nichts der Art nach Neues zum Erkennen und Wollen

hinzu, und ist nichts anderes, als die auf die aussergöttlichen Dinge gerichtete Erkenntnis und Wollung.

Das Wirken bezeichnet eine eigentümliche Kategorie des Seienden, und zwar, dass das erste Seiende (der actus primus) etwas sich ähnliches (in actu secundo) hervorbringe, oder seine eigene Wirklichkeit mitteile. Der heilige Thomas bestimmt den Begriff und das erste Gesetz des Wirkens also: ‚Natura cujuslibet actus est, quod seipsum communicet quantum possibile est. Unde unumquodque agens agit secundum quod in actu est. Agere vero nihil aliud est, quam communicare illud, per quod agens est actu, secundum quod est possibile‘. (De pot. q. 2. a. 1. c.)

Je nachdem das Wirkliche etwas sich ähnliches in sich selbst oder ausser sich hervorbringt, heisst das Wirken immanent oder transeunt. Die immanente Thätigkeit hat die eigene Vollkommenheit des Wirkenden zum Zweck; die hinausgehende Wirksamkeit dagegen die Vollkommenheit des Bewirkten, sei es in seiner ersten oder letzten Vollendung (in actu primo vel secundo).

Ein anderer Unterschied hinsichtlich der wirkenden Ursache ist der Unterschied von unbedingter und bedingter Kausalität; hinsichtlich der hervorgehenden Wirkung der Unterschied zwischen notwendigem und freiem Wirken. Unbedingt ist jenes Wirken, welches in der Natur des Handelnden seine genügende Ursache, und in der eigenen Vollendung sein ausschliessliches Ziel hat. Diese Wirksamkeit geht mit Notwendigkeit und ohne Aufenthalt aus der Natur hervor, — wenn keine höhere Ursache hemmend eingreift. Solcher Art ist das göttliche Erkennen und Wollen, insofern es das Wort und den heiligen Geist hervorbringt.

Wenn die wirkende Ursache wesentlich die Mitwirkung einer andern Ursache bedarf, um eine gewisse Wirksamkeit auszuüben, dann heisst sie bedingt. Hieher gehören alle Kausalitäten der Kreatur: denn eine jede Ursache, welche in ihrem Sein von einer höhern Ursache abhängig ist, hängt auch in ihrer natürlichen und freien Wirksamkeit von derselben ab.

Wenn ferner die Wirkung nicht derart beschaffen ist, dass die wirkende Ursache ihrer Hervorbringung zur eigenen Vollkommenheit bedarf — wie der Geist des Erkennens, — und sie also an sich nicht genügt, die Wirksamkeit derselben

zu veranlassen, so erfolgt ihre Hervorbringung nur dann, wenn die wirkende Ursache entweder sich selbst dazu bestimmt, oder von einer höhern Ursache dazu bestimmt wird.

Da Gott die höchste Ursache ist, also von keiner höhern Ursache bestimmt werden kann, so kann die Ursache der Determination der geschaffenen Dinge nach der Art und der Entwicklung ihres Seins nur in ihm selbst liegen. Sich selbst zum Hervorbringen solcher Dinge determiniren, welche sowol nach Wesen wie Existenz zufällig (kontingent) sind, steht nur einer mit Intelligenz und Willen ausgestatteten Ursache zu. Die kontingenten Dinge bedürfen nämlich einer doppelten Determination:

a) Damit sie in ihrer Natur bestimmt seien, in ihrem Sosein, nach Gattung und Art ihres Wesens. Das ist Sache derjenigen Kraft, welche die Ideen, d. i. die vorbildlichen oder nachbildlichen Formen alles Seienden (bildet) gestaltet, des Verstandes, der Weisheit.

b) Damit sie in ihrem Dasein begründet, und in Wirklichkeit in Beziehung gesetzt seien zu dem Ziele alles göttlichen Wirkens, zu Gott selbst, der selber ihrer nicht bedarf, dessen aber alle bedürfen, um ihre letzte Wirklichkeit und Vollenduug zu erreichen. Das ist Sache des Willens, welcher allem ein Ziel, und um des Zieles willen das Dasein giebt.

Diese doppelte Determination ist notwendig, aber auch vollständig genügend, um die Hervorbringung der Kreaturen allseitig zu begründen. Gott bringt die Geschöpfe durch seine Intelligenz und seinen Willen hervor, ohne irgend welche andere Art ausführender oder aus ihm heraustretender Wirksamkeit. Bei uns findet sich die Notwendigkeit, durch transeunte (= heraustretende) oder körperliche Bewegung die Absichten des Geistes zu verwirklichen, weil unsere Kausalität vielfach beschränkt und bedingt ist. Gott dagegen bedarf weder ausser ihm liegender Hilfsmittel, noch körperlicher Organe, um die Absichten seines innern Ratschlusses auszuführen; weil er die unbedingte Ursache, weil ausser ihm nichts Absolutes ist, das ihm helfen könnte, und weil ein reiner Geist auch nur in rein geistiger Weise wirkt, nämlich durch Verstand und Willen.

Hierher gehört auch derjenige Grund, welchen der heilige Thomas (de pot. q. 3. a. 15. c.) anführt. ‚Duplex est actio: quaedam quae consistit in ipso agente, et est perfectio

et actus agentis, ut intelligere, velle et hujusmodi; quaedam vero, quae egreditur ab agente in patiens extrinsecum, et est perfectio et actus patientis, sicut calefacere, movere et hujusmodi. Actio autem Dei non potest intelligi ad modum hujusmodi secundae actionis, eo quod cum actio sua sit ejus essentia, non egreditur extra ipsum. Unde oportet quod intelligatur ad modum primae actionis, quae non est nisi in intelligente et volente, vel etiam sentiente, quod etiam in Deum non cadit, quia actio sensus, licet non tendat in aliquid extrinsecum, est tamen ab actione extrinseci. Per hoc igitur Deus agit, quidquid extra se agit, quod intelligit et vult‘.

Es ist also mit hinlänglicher Evidenz nachgewiesen, dass seitens Gottes keine andere Wirksamkeit möglich ist, als eine immanente — d. i. als Erkennen und Wollen —; und dass seitens der Kreatur keine andere Art göttlicher Kausalität erforderlich ist, um ihre Natur und ihre Existenz zu begründen, als die freie Determination des göttlichen Erkennens und Wollens. Die Kunst des göttlichen Verstandes entfaltet die eine ungeteilte Vollkommenheit des göttlichen Wesens in einer einheitlich zusammengestellten Mannigfaltigkeit von Abbildern, deren grösste Verschiedenheit dennoch niemals den Hinweis auf das eine Urbild verhüllt; und die heilige Liebe des göttlichen Willens richtet diese für den menschlichen Verstand unabsehbare Menge auf das eine Zielgut hin, in dessen — naturgemässer und übernatürlicher — Teilnahme alle Geschöpfe ihrer Anlage entsprechend ihre letzte Vollendung und Seligkeit finden, sei es, dass sie zu unmittelbarer Vereinigung mit Gott gelangen, oder seinen Zwecken dienend mittelbar ihre Bestimmung erfüllen.

Immanent in Gott ist das Ideal, immanent das Ziel der Schöpfung, auch dem Objekte nach: eine Offenbarung und Entfaltung seiner Wahrheitsfülle, eine Hinordnung zur Teilnahme seiner höchsten Güte.

Auch in dem Masse der wirklichen Bethätigung fügt die Erschaffung der Welt keine Vollkommenheit zur göttlichen Erkenntnis und Liebe hinzu. Dem Sein nach ist das unendlich vollkommene Wesen ohnedies unempfänglich für eine Erweiternng oder Vermehrung seiner Wirklichkeit; der Reichtum des göttlichen Wahrheitsbesitzes gewinnt durch die scientia visionis weder an Inhalt noch an Umfang einen Zuwachs; die

göttliche Güte wird in sich nicht erhöht, wenn die Kreatur sie nachahmt, noch die göttliche Seligkeit gesteigert, wenn die Gemeinschaft der Heiligen sie mitgeniesst. Wenn nicht in dem göttlichem Wesen als solchem, so sind doch in den Personen des Wortes und des heiligen Geistes alle jene Beziehungen in unendlich hohem Grade verwirklicht, welche zur unendlichen Vollkommenheit des höchsten Wesens durch die Offenbarung und Mitteilung seiner unerschöpflichen Wahrheit und Güte notwendig oder geeignet sind. Jede Vermehrung an Wirklichkeit, Wahrheit und Güte, welche durch die Schöpfung stattfindet, liegt ausserhalb Gottes, dessen ebenbürtige Verherrlichung in dem Worte seiner Weisheit, dessen unvergleichliche Seligkeit in dem Geiste seiner Liebe ihre ewige Bestätigung und Bezeugung besitzen.

2. Artikel. Die göttliche Wirksamkeit nach aussen steht unter Voraussetzung des freien Schöpfungsratschlusses in innerem begleitendem Zusammenhang mit dem Ausgang des Sohnes und des heiligen Geistes, und ist auf die göttlichen Personen nicht blos hinsichtlich ihrer gemeinsamen absoluten Erkenntnis und Willensbestimmung, sondern auch nach der Ordnung und Eigenart ihres Hervorbringens und Hervorgehens zurückzuführen. Vorbereitende Erörterungen und Widerlegung zweier Einwendungen.

1. Wir treten nun an die zwei Fragen heran:

a) Ob die auf die Schöpfung gerichtete Erkenntnis und Liebe Gottes eine notwendige oder freie, eine äussere oder innere, eine mitkonstituirende oder begleitende Beziehung zu den notionalen Akten Gottes habe?

b) Ob der freie Ratschluss Gottes bezüglich der Welt in jeder Hinsicht unterschiedslos, oder nach der Ordnung und Eigenart des Ursprungs auf die göttlichen Personen zurückzuführen sei? — Ich behandle beide Fragen miteinander, weil die Lösung beider schon nach den nächsten Prinzipien, welche zur Anwendung kommen, untrennbar verbunden ist.

Die Kontingenz der geschaffenen Welt schliesst von vornherein den Zweifel aus, als ob die Kreatur, wie sie durch die freie Schöpfungsthat Gottes in sich besteht, irgendwie notwendig in die göttliche Erkenntnis und Liebe aufgenommen sein müsse, um den ewigen Hervorgang des Sohnes und des heiligen Geistes zu begründen, oder ihm irgend eine, wenn auch

noch so geringe Vollkommenheit zu geben; denn was an sich zufällig und freie Wirkung Gottes ist, kann nicht Voraussetzung naturnotwendiger Vorgänge in dem absoluten Geiste sein. Die auf die wirkliche Kreatur gerichtete Erkenntnis und Liebe Gottes ist also weder notwendiges noch irgendwie mitbedingendes Konstitutiv der persönlichen Vollkommenheiten in Gott.

Dagegen fragt es sich, welche Beziehung die hervorbringenden und hervorgehenden Personen unter der Voraussetzung des freien Schöpfungsratschlusses in ihrer persönlichen Eigentümlichkeit oder notionalen Vollkommenheit zur Schöpfung haben. Kann gesagt werden, dass die göttlichen Wechselbeziehungen auch aus der auf die Schöpfung gerichteten Erkenntnis und Liebe frei hervorgehen? Dann wäre ihr Zusammenhang mit dem Schöpfungsratschluss innerlich begründet, wenn auch frei, mitbegleitend und sozusagen zufällig (contingenter, concomitanter, quasi per accidens).

Oder muss mit Skotus, Suarez, Franzelin angenommen werden, dass in den göttlichen Personen als solchen nur eine entfernte Beziehung (respectus radicalis et quasi in actu primo ad creaturam) zur Schöpfung verborgen sei, so dass die Ausdrucksweise, der Vater erzeuge das Wort seiner Weisheit auch aus der die Schöpfung betreffenden Erkenntnis, oder der Sohn gehe auch als das Wort der erschaffenden Weisheit aus dem Vater hervor, zu weit gehe?

Es scheint mir unbestreitbar zu sein, dass der heilige Thomas unter der angegebenen Beschränkung lehre, der Logos und der heilige Geist gehen — nebenbei (secundarie), mitbegleitend (concomitanter) und frei, aber — mit formell vollendeter Beziehung zur Kreatur aus ihrem Ursprung hervor. Sein diesbezüglicher Ausdruck, das Wort sei in Rücksicht auf die Schöpfung nicht blos expressivum, sondern zugleich operativum (s. th. p. 1. q. 34. a. 3. c.) kann nicht auf das logische Hervorbringen der möglichen Dinge beschränkt werden; denn er fügt sofort bei: et propter hoc dicitur in ps. 32, 9: Dixit et facta sunt; quia importatur in Verbo ratio factiva eorum quae Deus facit.

Dazu kömmt, dass er (l. c. q. 37. a. 2. 3$^{m.}$) die Beziehung des heiligen Geistes zur Schöpfung in der Liebe als analog zu der Beziehung des Wortes in der Erkenntnis des Geschöpflichen

bezeichnet. Der heilige Geist geht nun in keiner Weise aus irgend welcher Liebe Gottes zu den möglichen Dingen hervor, weil Gott dieselben eben in keiner Weise liebt. Er könnte sie lieben, wenn er wollte; dass er sie nicht liebt, erhellt hinlänglich daraus, dass er ihnen nicht einmal die erste und allgemeinste Teilnahme seiner Güter, die Existenz gewährt: Gottes Lieben ist ja nichts anderes als Geben. Folglich kann Thomas nur von einer Liebe zu der wirklichen Schöpfung verstanden werden, deren persönliche Bestätigung im heiligen Geiste aus Gott hervorgehe. Zudem gebraucht er zur Bezeichnung der von Gott geliebten Kreaturen das Fürwort nos; meint also zweifellos die bestehende Welt.

Unsere Auffassung des heiligen Thomas wird ferner indirekt bestätigt durch seine Erklärungen über hiemit zusammenhängende Fragen; dieselben werden im weitern Verlauf an ihrem Orte angeführt werden.

Der hauptsächliche Grund, welcher gegen den Ausgang des Sohnes und des heiligen Geistes aus der göttlichen Erkenntnis und Liebe, auch insofern sie sich auf die Kreatur richtet, geltend gemacht wird, lautet in der Fassung von Suarez (tract. de Deo trino lib. 9. c. 7. n. 4.) also: ‚Ratione probatur, quia Verbi processio, ut est realis productio, est simpliciter et omnimodo necessaria; at scientia visionis, ut talis est, non est necessaria, sed ita contingens, ut non potuerit in Deo esse absolute loquendo; ergo non procedit Verbum in re ipsa per illam scientiam ut talis est.

Et declaratur in hunc modum, quia fundamentum illius scientiae est simpliciter posterius ratione quam productio Verbi, ergo multo magis ipsa scientia, ergo non potest Verbum produci per illam scientiam. Consequentias ut claras suppono et declaro antecedens. — Nam fundamentum scientiae visionis est decretum liberum voluntatis Dei, quo vult, talem rem esse, vel saltem permittit ut fiat, volendo concurrere ad illius factionem: hoc autem decretum, ut tale est, non intelligitur esse in Deo, donec et Filius et Spiritus sanctus sint producti;

a. tum quia naturalia sunt priora liberis, et ratione et subsistendi consequentia; processiones autem personarum sunt naturales et decretum illud est liberum;

b. tum etiam, quia sicut actiones ad extra sunt indivisae, ita et voluntates, seu decreta libera voluntatis Dei, a quibus

exteriores actiones proxime manant. Quapropter loquendo formaliter et in se, Pater non prius ratione vel origine habet decretum aliquod liberum ad extra, quam Filius, nec prius vult creare, quam Filius id velit, nec communicat Filio illud decretum ut sic, sed communicat voluntatem, vel etiam volitionem, quae postquam in omnibus personis necessario exsistit terminata ad primarium objectum, ex consensu omnium libere terminatur ad hoc vel illud objectum secundarium. Ergo illud decretum intelligitur omnino esse post Filii processionem, ergo multo magis scientia visionis, ergo non potest Verbum procedere per scientiam visionis, ut talis est‘.

Zweifach ist der Ausgangspunkt dieser Beweisführung: 1. die logische Aufeinanderfolge des Notwendigen und Freien, der Person und der Handlung verlangt den Abschluss der Produktion des Sohnes, bezhgsw. des heiligen Geistes in so vollständiger Weise, dass das freie Bewirken Gottes nicht mehr mitbegründend in diese Ausgänge miteintreten kann.

2. Die freie und nach aussen gerichtete Erkenntnis und Liebe Gottes ist in dem Sinne den drei Personen gemeinsam, dass sie nicht nach der Ordnung noch Eigenart ihres Ursprungs, sondern unterschiedslos von ihnen nach aussen gerichtet wird. Wenn der Sohn sekundär aus der scientia visionis, und der heilige Geist aus dem freien Schöpfungswillen hervorginge, so würde dies nichts anderes bedeuten, als: die freie Wirksamkeit nach aussen werde vom Vater durch die Zeugung dem Sohne, und von beiden durch die Hauchung dem heiligen Geiste mit und in der göttlichen Natur mitgeteilt. Dies sei jedoch nicht in vollem Einklang mit dem Axiom: opera s. Trinitatis ad extra sunt indivisa et communia.

2. Um dem ersten Gegengrunde zu genügen, ist zu untersuchen, ob und wie weit eine begriffliche Aufeinanderfolge in Gott stattfinde?

Wie der heilige Thomas (s. th. p. 1. q. 33. a. 3. 1$^{m.}$) lehrt, gehen allerdings die notwendigen absoluten Akte den notionalen, und diese den freien absoluten Akten voran. Doch hieraus folgt mit nichten, dass die freien Akte des göttlichen Erkennens und Wollens der notionalen Vollendung entbehren, d. h. weder im Worte ausgesprochen, noch in der notionalen Liebe bestätigt werden. Vielmehr geht alles, was in der absoluten Erkenntnis und Liebe Gottes enthalten ist, auch in die

Produkte des göttlichen Erkennens und Liebens über, damit diese in jeder Hinsicht ein ebenbürtiger Ausdruck und ein gleichwertiges Unterpfand der göttlichen Weisheit und Güte seien. — Wenn also die essentiellen oder absoluten Akte den notionalen vorangehen, und die notwendigen den freien, so folgt daraus, dass die notwendigen Akte, insofern sie absolut und gemeinsam sind, begrifflich den notwendigen notionalen Akten vorangehen; aber ebenso auch, dass die freien Akte, insofern sie absolut und gemeinsam sind, begrifflich früher sind als ihr notionaler Ausdruck in Wort und Liebe.

Geradeso wie es gestattet ist, in der betrachtenden Entfaltung (Analyse) des göttlichen Lebens als solches eine begriffliche Aufeinanderfolge des Notwendigen und des Freien aufzustellen, ohne den Vorzug des actus purissimus zu gefährden, ebenso ist es auch berechtigt, in dem Ausgang des Sohnes und des heiligen Geistes einen begrifflichen Unterschied zwischen dem notwendigen und dem freien Akte zu machen, welcher dieselben konstituirt, bezhgsw. mitkonstituirt. Wie Gott absolut vollendet gedacht werden muss, wenn er in der Wirklichkeit seines notwendigen Erkennens und Liebens, und begrifflich vor der Determination nach aussen betrachtet wird, und wie die freie Richtung seiner Erkenntnis und Liebe nichts zur göttlichen Wesensvollkommenheit hinzufügt, ebenso kann und muss das Wort als persönlich vollendet gedacht werden, wenn und insofern es als Produkt der notwendigen Erkenntnis Gottes und begrifflich vor der freien Determination nach aussen ins Auge gefasst wird: ebensowenig fügt die freie Determination seiner persönlichen Eigentümlichkeit irgend eine Vollkommenheit hinzu. Analog beim Ausgang des heiligen Geistes. Es erhält demnach auch unter Voraussetzung unserer Auffassung die persönliche Vollkommenheit der ausgehenden göttlichen Person durch die mitkonstituirende Beziehung zur Erkenntnis und Liebe der Kreatur keinen Zuwachs an innerer Vollkommenheit, sondern nur ein freigewolltes Objekt: genau so, wie die wesentliche Vollkommenheit der göttlichen Erkenntnis und Liebe.

Doch setzt die freie Determination nicht die vollendete Persönlichkeit des Wortes voraus, wie der Akt das Suppositum? — Ohne Zweifel; es setzt ja auch der Ausgang des Logos das absolute notwendige Erkennen voraus; und das ab-

solute notwendige Erkennen setzt hinwiederum als Akt die göttlichen Personen voraus, denen es als Wesen und Akt ewig zukömmt.

Die göttlichen Personen sind in der begrifflichen Aufeinanderfolge der Momente in den notwendigen Akten Gottes das Letzte, insofern sie die Produkte derselben sind; und zugleich das Erste, insofern sie ihre persönlichen Träger (Subjekt) sind. Es ist unmöglich, Gott als wirkliche Erkenntnis zu denken, ohne ihn als wirklich Erkennenden zu denken; es ist auch nicht gestattet, Gott den Vater begrifflich früher als den Erkennenden zu denken, als Gott den heiligen Geist; denn zwischen den göttlichen Personen besteht nicht einmal ein begriffliches Früher oder Später. ‚Neque ex parte naturae neque ex parte relationum una persona potest esse prior alia, neque etiam secundum naturam et intellectum‘. (s. th. 1. q. 42. a. 3. 2^m.) Es geht also der heilige Geist als Subjekt des absoluten Erkennens mit Vater und Sohn dem notionalen Sprechen des Vaters begrifflich voran, weil das Essentielle oder Absolute dem Notionalen oder Relativen vorangeht, und dennoch ist er das Produkt eines Aktes, welcher begrifflich die Geburt des Wortes voraussetzt. Der Logos ist nicht das Produkt der Erkenntnis des Vaters, sondern aller drei Personen als der ewigen Träger einer jeden göttlichen Vollkommenheit, wenn es auch der Vater ist, der die e i n e Erkenntnis der heiligen Dreifaltigkeit im Worte ausspricht. Analog ist der heilige Geist nicht die Bestätigung einer Liebe, welche als absoluter Akt und principium quo seines Ausgangs nur im Vater und Sohne als ihrem Subjekte ruhte: er selbst ist gleichmässig der ewig wollende Gott, und in dem Besitz der absoluten Willensvollkommenheit auch nicht begrifflich nach dem Vater und Sohne zu denken. Insofern Gott nur in den drei Personen subsistirt, nicht aber in einer absoluten Subsistenz, welche irgendwie von den relativen Subsistenzen verschieden wäre, lässt sich auch bei dem präzisen Gedanken an die den notionalen Produktionen vorangehenden absoluten Akte nicht von der heiligen Dreifaltigkeit als der einzigen und notwendigen Subsistenzform des (actus purissimus) absoluten Geistes abstrahiren.

Wenn nun diese Schwierigkeit im notwendigen Erkennen und Wollen Gottes unvermeidbar ist, warum soll sie ein Grund gegen die innere, wahre und formelle Beziehung der göttlichen

Ausgänge zur wirklichen Kreatur sein? — Die Schwierigkeit stammt aus dem Wesen der Ewigkeit: Die Ewigkeit spottet nicht blos jeden Versuches, eine wirkliche Aufeinanderfolge der Momente, eine wirkliche Entwicklung in Gott hineinzutragen, sondern auch des Versuches, das göttliche Leben in eine fortlaufende Reihe begrifflicher Momente aufzulösen, deren erstes Glied etwa die absolute Subsistenz, und deren letztes Glied etwa die Person des heiligen Geistes wäre. Was Franzelin von der geheimnisvollen ewigen Gleichzeitigkeit der göttlichen Personen sagt: ‚Illud producere est aeternum habere actu completo terminum intrinsecus necessarium, est aeterna substantialis relatio, quae sine suo termino aeterno nec esse nec vere concipi potest' (tr. de Deo trino. thes. 28.), möchte ich analog auf die begriffliche Gleichzeitigkeit der absoluten, wesentlichen und notwendigen immanenten Vollkommenheit der Erkenntnis und Liebe anwenden. Ihre ewige Wirklichkeit ist an sich und — nach geschehener Offenbarung auch für uns untrennbar von den drei Personen, in welchen allein sie wirklich ist. Als Träger und Subjekt der göttlichen Natur muss die heilige Dreifaltigkeit schon vor den notionalen Akten und Produktionen gedacht werden, wie sie ja auch in der Gesamtheit ihrer Personen das schlechthin gegenwärtige — jede futuritio abweisende — Objekt der göttlichen Kontemplation und Fruition ist: Deus *Trinitas* schon vom ersten Moment an in der Reihenfolge unserer genetischen Erklärungsversuche des trinitarischen Lebens, und zwar als Subjekt und Objekt der göttlichen Akte. Eines nur in der Vollkommenheit der göttlichen Personen können wir an das Ende der Reihenfolge verlegen, — nicht als das Resultat einer in Gott begrifflich sich herstellenden Konstituirung der göttlichen Personen, sondern nur als letztes Resultat unserer spekulativen Erkenntnis der Trinität: ich meine die notionalen Vollkommenheiten der göttlichen Personen, insofern dieselben die Produktionen formell voraussetzen, oder die formelle Erkenntnis der gegensätzlichen Beziehungen der göttlichen Personen zu einander. Da die Personen jedoch in ihrer relativen Eigentümlichkeit die gemeinsame absolute Vollkommenheit einschliessen, können dieselben in dieser als der dreieinige Gott den Anfangspunkt unserer analytischen Spekulation bilden, während die formelle Ausprägung der persönlichen Wechselbeziehungen und Proprie-

täten das Endresultat derselben bezeichnet. Unsere Entwicklung kann und darf nicht aus der Einheit der göttlichen Natur die Dreiheit der Personen als das begrifflich Spätere ableiten; sie kann nicht etwa von der Einheit einer fingirten absoluten Subsistenz zur Dreiheit der relativen Subsistenz, sondern nur von der unvollständig — d. i. nur als Subjekt und Objekt des göttlichen Lebens gedachten Dreieinigkeit zum vollständigen Begriff der in der eigentümlichen Gegensätzlichkeit der Personen erkannten Dreifaltigkeit fortschreiten.

Weder die göttliche Natur, noch eine absolute Subsistenz, noch die Person des Vaters ist ratione prioritatis in quo das begrifflich Erste, sondern die Gesamtheit der drei Personen als notwendiges Subjekt und Objekt des göttlichen Lebens in Erkenntnis und Liebe; nicht die Person des heiligen Geistes ratione prioritatis in quo das begrifflich Letzte, sondern die formell ausgeprägte Gegensätzlichkeit des Vaters zum Sohne, und beider zum heiligen Geiste: das ist nichts anderes als die heilige Dreifaltigkeit, sofern sie das begriffliche Ergebnis der immanenten göttlichen Akte ist. Es ist dies jedoch nicht blos die Proprietät des Sohnes und des heiligen Geistes, sondern gleichmässig die Proprietät des Vaters und des Spirators.

Hiermit glaube ich hinlänglich nachgewiesen zu haben, dass der erste Einwand gegen die innere und begleitende Beziehung des göttlichen Wortes und Geistes zur Kreatur kraft ihres Ausgangs unbegründet ist, insofern er die Notwendigkeit dagegen stellt, es müsse Sohn und Geist in seiner Persönlichkeit schon konstituirt gedacht werden, um in der Weise des Subjektes Prinzip des freien Schöpfungsaktes sein zu können. Gewiss ist die heilige Dreifaltigkeit das Subjekt des freien Aktes, aber nicht minder notwendig auch das Subjekt des notwendigen Erkenntnis- und Willensaktes, obgleich diese begrifflich den notionalen Akten vorangehen. Nur hinsichtlich der immanenten relativen Gegensätze ist Gott Prinzip und Produkt; nicht aber als Subjekt und Objekt der a b s o l u t e n — notwendigen wie freien — Akte. Was also von dem Einwande gegen den freien Akt Gottes geltend gemacht wird, hat ebensoviel oder ebensowenig Geltung bezüglich der notwendigen Akte des Erkennens und Liebens.

Ich gehe zur zweiten Aporie über, deren Centralgedanke von Suarez an anderm Orte (tr. de Deo trino lib. 12. c. 2.

n. 7.) also ausgesprochen wird: ‚In his decretis liberis formaliter et in se spectatis, verum sine dubio est, *non servari ordinem originis*, sed omnes personas simul, quasi *uno impetu* (ut me explicem) sese libere determinare ad hoc vel illud objectum ad extra sine ulla sui mutatione‘.

Oder von Gonet (Clyp. Th. thom. tr. 6. c. 7. a. 2.):

‚Ut Verbum ex cognitione futurorum vel existentium procederet, deberet haec scientia prius origine convenire Patri, quam Verbo. Sed prius origine Patri convenire non potest; ergo nec Verbum ex futurorum vel contingentium cognitione procedere. Major patet, Minor probatur. Cum scientia futurorum et existentium sit innixa decreto, . . . eodem modo de illa philosophandum est, ac de ipso decreto: sed libera divinae voluntatis decreta prius origine non conveniunt Patri. Sicut enim actiones ad extra sunt toti Trinitati communes, ita et decreta libera indivisa sunt et tribus personis communia, ac proinde non prius origine uni quam alteri competunt. Ergo pariter scientia liberorum innixa decreto et in eo fundata non convenit prius origine Patri quam Verbo‘.

Ehe ich die entgegengesetzte, für diese Untersuchung ausschlaggebende These aufstelle und beweise, muss eine zuweit gehende Anwendung des Axioms: Opera s. Trinitatis ad extra sunt indivisa et communia, zurückgewiesen werden.

Die Wahrheit dieses Axioms gründet auf der unteilbaren Einheit der göttlichen Natur, durch welche — als principium quo — die schöpferische Wirksamkeit den göttlichen Personen zukömmt. Folglich kann die Einheit und Gemeinschaft des Wirkens nach aussen keine grössere sein, als diejenige der göttlichen Natur. Denn:

1. Die Wirkung kann nicht mehr in sich enthalten, als ihr die Ursache mitteilt.

2. Die Einheit und Unteilbarkeit der göttlichen Natur ist die absolut höchste, kann also von keiner andern Einheit und Unteilbarkeit — also auch nicht von derjenigen des freien Schöpfungsaktes — übertroffen werden.

3. Die unteilbare Einheit der göttlichen Natur wird in keiner Weise dadurch geschädigt, dass die drei göttlichen Personen dieselbe hinsichtlich der Ordnung des Ursprungs nicht in unterschiedsloser Weise besitzen, sondern als principium

generandi et spirandi, als communicata per generationem a Patre, und als communicata per spirationem a Patre et Filio. Folglich kann auch die unteilbare Einheit, in welcher die Wirksamkeit nach aussen den göttlichen Personen zukömmt, durch die Ordnung des Ursprungs unmöglich verletzt werden.

Unsere These lautet demnach also:

Die eine und ungeteilte Wirksamkeit nach aussen steht unter Voraussetzung des freien Schöpfungsratschlusses in innerem begleitenden Zusammenhang mit dem Ausgang des Sohnes und des heiligen Geistes, und ist auf die göttlichen Personen nicht blos hinsichtlich ihrer gemeinsamen absoluten Erkenntnis und Willensbestimmung, sondern auch nach der Ordnung und Eigenart ihres Hervorbringens und Hervorgehens zurückzuführen.

3. Artikel. Spekulative Begründung obiger These.

1. Es ist ein Vorzug des göttlichen Erkenntnis- und Willensaktes, dass dieselben auch in ihrer produktiven Kraft unendlich vollkommen sind. Dass im Erkennen und Wollen etwas immanent hervorgebracht werden muss, wenn sie in ihrer Art formell vollendete Akte sind, ist der Grund, warum diese Thätigkeiten zur — menschenmöglichen — Erklärung des trinitarischen Lebens brauchbar sind. Da die göttliche Erkenntnis und Liebe unzweifelhaft bezüglich ihres gesamten Inhaltes formell vollendet ist, so müssen auch alle Gegenstände der absoluten Erkenntnis und Liebe Gottes ihren notionalen Ausdruck finden. Das göttliche Wort kann nicht weniger enthalten, als die (absolute) Erkenntnis Gottes; die notionale Bestätigung der göttlichen Liebe kann nicht weniger umfassen, als die (absolute) Liebe Gottes. Also muss auch die auf die Kreatur gerichtete göttliche Erkenntnis und Liebe ihre notionale Vollendung erhalten, indem sie in dem einen göttlichen Worte ausgesprochen, und in dem Unterpfand der göttlichen Liebe bestätigt wird. Alles was sich an Inhalt in dem absoluten Akte des göttlichen Erkennens und Liebens vorfindet, geht auch in die Produkte dieser Thätigkeiten über, natürlich ohne Verletzung des eigenen Charakters. Das Notwendige wird notwendig und als notwendiges Objekt ausgesprochen und in Liebe bestätigt; das Kontingente wird frei und als frei in das

göttliche Wissen und Lieben aufgenommener Inhalt im Worte ausgesprochen und in Liebe bestätigt.

Wie kann jedoch die Erkenntnis Gottes von der Welt — die scientia visionis — in dem einen göttlichen Worte ihren notionalen Ausdruck finden, ausser dadurch, dass auch sie ausgesprochen wird? Derjenige aber, der in Gott so erkennt, dass er erkennend nicht bloss seine, sondern die Erkenntnis aller göttlichen Personen ausspricht, ist Gott der Vater. Folglich muss die scientia visionis in Gott dem Sohne nach seiner Proprietät als dem Worte sein, und zwar durch das Sprechen des Vaters.

Analog muss die freie Liebe, mit welcher sich der dreieinige Gott nach aussen wendet, und den Kreaturen Ziel und Dasein giebt, ihre notionale Vollendung in dem Produkte seiner Liebe, dem innern Unterpfande des göttlichen Willens finden. Diejenigen göttlichen Personen aber, denen es zukömmt, durch Aushauchung (Aspiration) nicht blos ihrer, sondern aller göttlichen Liebe die persönliche Besiegelung derselben, den heiligen Geist hervorzubringen, sind Gott der Vater und der Sohn. Gott der heilige Geist besitzt darum auch die freie Liebe Gottes als deren inneres Unterpfand, d. i. nach seiner persönlichen Eigentümlichkeit. Dies kann ihm jedoch nicht anders zukommen, als kraft seines Ausgangs, durch die aktive Spiration des Vaters und Sohnes.

Wenn nun die hervorbringenden und die ausgehenden Personen die freie Wissenschaft und Liebe Gottes nach ihrer notionalen Eigentümlichkeit besitzen, schliesst dies etwa das andere aus, dass sie dieselbe auch nach ihrer absoluten und gemeinsamen Vollkommenheit besitzen? Gewiss ebensowenig, als bei dem notwendigen Erkennen und Lieben Gottes. Dadurch, dass die göttlichen Personen in ihren relativen Gegensätzen Produkte der göttlichen Akte sind, ist nicht ausgeschlossen, dass sie das Subjekt und Quasiprinzip derselben sind. (Quasiprinzip wegen der Identität des Erkennenden, seines Vermögens und seines Aktes in Gott. ‚Nam principium distinctionem importat ab eo, cujus est principium. . . . Intelligere et velle non sunt tales actus qui designent processionem alicujus rei a Deo distinctae vel essentialiter vel personaliter. Unde respectu horum actuum non potest salvari ratio potentiae in Deo, nisi secundum modum intelligendi et significandi tan-

tum, prout diversimode in Deo significatur in Deo intellectus et intelligere, cum tamen ipsum intelligere sit ejus *essentia non habens principium*‘. s. th. p. 1. q. 41. a. 4. 3 m.)

2. Fernerhin wird dadurch, dass die göttlichen Personen necessitate consequentis [1]) die kraft freien Ratschlusses auf die Kreatur gerichtete göttliche Wissenschaft und Liebe notional vollenden, keineswegs eine necessitas consequentiae in das göttliche Wirken hineingebracht. Frei sind die göttlichen Personen kraft ihrer Aseität und ihrer unendlich vollkommenen Natur, als unendlich vollkommenes und genügendes Objekt einer unendlichen Erkenntnis und Liebe. Wird diese Aseität und Bedürfnislosigkeit, auf welcher die Freiheit jeder göttlichen Determination nach aussen beruht, irgendwie gemindert, wenn die göttlichen Personen hinsichtlich der notionalen Form, in welcher die absoluten Akte verlaufen, notwendig eine bestimmte und eigentümliche Funktion auch in der freien Erkenntnis und Liebe erfüllen? Der Charakter der Freiheit haftet an dem göttlichen Akte nach aussen primär, insofern er von den bedürfnislosen Trägern einer unendlich vollkommenen Natur ausgeht; oder insofern die göttlichen Personen als Subjekt und Quasiprinzip eines jeden göttlichen Aktes den Ratschluss der Schöpfung fassten. Indem dieselben diesen freien Akt zu seiner zweifachen notionalen Vollendung nach der Ordnung ihres Ursprungs fortführen, ändert sich die Freiheit in der Beziehung der einzelnen Personen zu den Kreaturen ganz und gar nicht. Als einig in der absoluten Erkenntnis und Liebe hat sich die dreipersönliche Bethätigung frei zur Hervorbringung der Welt bestimmt, und den gemeinsamen Ratschluss spricht der Vater in dem Worte innerlich aus, und bestätigt ihn gemeinsam mit dem Worte im heiligen Geiste.

Suarez fürchtet insbesondere, es werde die souveräne Freiheit und Selbstbestimmung des Sohnes und des heiligen Geistes durch den Anschein gefährdet, als ob der Vater den Ratschluss der Schöpfung fasse, hiedurch die göttliche Wissenschaft zur scientia visionis determinire, und dann den bereits vollständig bestimmten Willen mit der Natur den beiden ausgehenden Personen mitteile. Er will, dass sie uno impetu selbständig,

1) Diese logische Notwendigkeit, welche mit der Freiheit durchaus vereinbar ist, bezeichnet der heilige Cyrill von Alexandrien mit dem Ausdruck νόμος. cf. seine Ausführungen zu Jo. 5, 18 sq.

jede sich selbst determinire; er giebt allerdings zu, dass die von einander unabhängigen Entscheidungen der drei Personen unfehlbar übereinstimmen müssen; weiss aber keinen denkbaren Grund anzudeuten, woher diese unentbehrliche Uebereinstimmung komme, und wie sie mit der souveränen Freiheit in Einklang gebracht werden könne.

Indessen ist vor allem die Annahme, von welcher Suarez ausgeht, falsch, als ob nämlich nach der auch von uns vertretenen Meinung der Vater begrifflich zuerst den freien Ratschluss, nach aussen zu wirken, fasse. Dieses widerspräche dem oben besprochenen Prinzip, dass die erste göttliche Person auch nicht begrifflich früher ist, als die beiden andern, weil sie alle Postuláte der zwei untrennbaren Relationen sind; ferner dem andern oben entwickelten Satze, dass die absolute Erkenntnis, welche in dem eingebornen Worte ihren notionalen Ausdruck findet, nicht nur in Gott dem Vater als ihrem Subjekt zu denken sei, sondern in dem dreieinigen Gott, in der dreipersönlichen Bethätigung der unendlichen Erkenntnis und Liebe. Der Vater selbst wird ja nicht begrifflich früher in seiner persönlichen Proprietät konstituirt, als der Sohn; sondern begrifflich mit ihm durch dieselbe gegensätzliche Beziehung, und beide wiederum begrifflich gleichzeitig mit dem heiligen Geiste, wieder durch dieselbe gegensätzliche Beziehung. Aehnlich ist die begriffliche Gleichzeitigkeit und gegenseitige Bedingung in den drei Dimensionen des Körpers; weder die Höhe, noch die Breite, noch die Länge ist begrifflich früher oder später als die andere; alle drei sind vielmehr die der körperlichen Substanz entsprechende (notwendige) Ausdehnung.

Ebenso, wie die notwendige essentielle Erkenntnis und Liebe in dem dreieinigen Gott erfolgt und ruht, nicht weniger erfolgt und ruht auch die freie Determination der essentiellen Erkenntnis und Liebe zur wirklichen Kreatur in dem Deus Trinitas. Die drei göttlichen Personen sind es, welche frei die von ihnen auserwählten Wesen in den Bereich ihres ungeteilt gemeinsamen Erkenntnis- und Liebeslebens hineinziehen, und dann den freigeschaffenen Inhalt ihres Erkennens und Wollens in der den göttlichen Akten entsprechenden zweifachen notionalen Weise — producendo et procedendo — aussprechen und bestätigen, und so auch hinsichtlich der scientia visionis und der erschaffenden Liebe in die gegensätz-

liche Beziehung des Vaters und Wortes, des Spirators und des heiligen Geistes treten. Da es demnach ebenso der in einem essentiellen Verstand gebildete Plan, und in einem essentiellen Willen gefasste Ratschluss des Sohnes und des heiligen Geistes, wie des Vaters ist, der durch das Aussprechen des Vaters im ewigen Worte, und durch die Liebesbewegung beider im heiligen Geiste seine doppelte notionale Vollendung findet, so determinirt sich das Wort ebenso frei zum notionalen Ausdruck des Schöpfungsratschlusses in seiner persönlichen Proprietät, wie es sich mit dem Vater und dem heiligen Geiste in dem absoluten Verstand und Willen zur scientia visionis und dem decretum praedestinationis bestimmt hat: nicht minder frei, als der Vater den gemeinsamen Beschluss aussprechend das aussergöttliche Objekt frei zum Terminus seiner persönlichen Vollkommenheit macht. In gewissem Sinne liesse sich sagen, — ut me explicem, — das persönliche Hervorgehen des Sohnes und des heiligen Geistes in ihrer gegensätzlichen Bestimmtheit erfolge mit Notwendigkeit aus den notwendigen essentiellen Akten; aber frei gehe der Sohn als der notionale Ausdruck, der heilige Geist als die innergöttliche Bestätigung des von ihnen in der Einheit der Natur mit dem Vater gefassten — essentiellen — freien Ratschlusses hervor, weil in Kraft ihres gemeinsamen essentiellen Ratschlusses.

a) Frei sind also die göttlichen Personen, insofern sie den schöpferischen Ratschluss als essentiellen fassen, indem sie die wirkliche Kreatur als Objekt in das essentielle Erkenntnis- und Liebesleben aufnehmen, ohne dass die absolute Vollkommenheit des göttlichen Intellektes, d. i. seine Wahrheitsfülle, noch die Heiligkeit und Seligkeit des göttlichen Willens durch diese Termination einen innern Zuwachs erführe. Darin liegt eben die Freiheit des göttlichen Wirkens nach aussen. — Hiebei darf die Frage gar nicht gestellt werden, wie es komme, dass die drei Personen sich in derselben Richtung — wie thatsächlich — zu demselben Plan und Ratschluss bestimmen. Der Versuch, diese Frage zu beantworten, würde nur darauf hinausstreben, entweder in die absolute Natur, oder in einen ihrer ewigen Träger, oder in das Objekt die erste Determination zu verlegen. Dies Alles ist unmöglich; denn es würde voraussetzen, dass entweder die göttliche Natur begrifflich früher sei, als die (oder einige) Personen; oder dass der ewige Vater be-

grifflich früher im Besitze der Gottheit und in der Determination des freien Willens gedacht werden könne, als sein Wort und sein Geist. Beides ist durch die Prinzipien der Theologie ausgeschlossen; weder die Natur ist begrifflich früher als die Personen, noch die Personen begrifflich früher als die Natur, noch kann eine Person früher in dem Besitz der göttlichen Natur gedacht werden als die andere. Ewig und a se d. i. jede Begründung ausschliessend lebt das göttliche Wesen in den drei Personen, und entfaltet sich in ihnen nach der Ordnung des Ursprungs mit besondern gegensätzlichen und daher begrifflich gleichzeitigen Proprietäten. Ebenso wie das notwendige Erkenntnis- und Liebesleben Gottes bethätigt sich auch seine freie Wirksamkeit ewig in den drei Personen, ohne dass eine Determination des Willens durch die Personen, noch der Personen durch den Willen, noch einer Person durch die andere angenommen werden dürfte. Auch der freie Ratschluss Gottes ist a se, unbedingt und absolut, nicht wie er getrennt (abstrakt) von den Personen gedacht wird, sondern so, wie er ewig mit ihnen identisch sich in ihnen verwirklicht. Für die Identität des freien Ratschlusses der drei Personen kann kein anderer Grund gefunden werden, als die Identität des Verstandes und des Willens, in welchem er sich seitens aller Personen bethätigt, d. i. die Einheit Gottes, wie andrerseits für seine derartige Entscheidung kein anderer Grund zu finden ist, als die Grundlosigkeit der göttlichen Aseität in allen ihren Bethätigungen.

b) Frei sind die göttlichen Personen ferner auch insofern, als sie, sei es sprechend oder als gesprochenes Wort, sei es bestätigend oder als ausgehende Bestätigung auch ihre relative Gegensätzlichkeit oder ihre persönliche Vollkommenheit in analoge Beziehung zur Kreatur setzen. Diese Termination fügt ihrer persönlichen Vollkommenheit nichts hinzu, als einen für sie selbst indifferenten, aber nun einmal durch gemeinsamen Ratschluss freigewollten aussergöttlichen Terminus des gesprochenen Wortes und der in Gott niedergelegten Bestätigung seines Willens. Soweit diese freie Termination auch in die Produktionen des göttlichen Erkennens und Wollens, analog wie das notwendige Erkennen und Wollen aufgenommen wird, kann es nur nach der Ordnung des Ausgangs geschehen; in-

des, ohne dass die Freiheit derselben in irgend einer göttlichen Person beeinträchtigt wird.

Insofern also die drei göttlichen Personen als das principium quod der göttlichen Akte betrachtet werden, sind sie selbst in ihrer einen absoluten Aktualität der gleichmässig in jeder Person sich selbst determinirende Schöpfer [1]. Da ja die essentiellen Akte begrifflich den notionalen Akten vorangehen, so erscheinen sie — für unsere Erkenntnis — noch nicht als durch ihre relativen Gegensätze distinkte Dreiheit, obgleich sie ewig, auch als principium quod des freien Aktes eine wahre Dreiheit sind. — Es will dies nur soviel sagen: die souveräne Aseität des freien Aktes kömmt den drei göttlichen Personen, insbesondere dem Vater, nicht formell kraft der persönlichen Eigentümlichkeit und bezüglichen Gegensätze, sondern confuse als dem principium quod des göttlichen Lebens zu, welches sie alle in gleich unendlicher und ewiger Vollkommenheit sind. Insofern aber die göttlichen Personen die freie Termination zur Schöpfung in ihrer relativen Eigentümlichkeit mitenthalten, oder insofern sie als die Träger des freien Aktes in seiner notionalen Vollendung betrachtet werden, besitzen sie denselben nach der Ordnung und Eigentümlichkeit ihres Ursprungs: der Vater als Sprecher des Wortes; der Sohn als Wort des Vaters; beide als Bestätiger des Schöpfungswillens, der heilige Geist als innergöttliche Bestätigung des Heilsratschlusses.

3. In jeder Weise wird also die von uns vertretene Auffassung der Freiheit des göttlichen Aktes, wie seiner notionalen Ausprägung gemäss der absolut notwendigen Form des göttlichen Lebens gerecht.

Wohl aber wird die souveräne Freiheit der göttlichen Personen vernichtet oder wenigstens verdunkelt, wenn man wie Durandus, Capreolus, Skotus, Gonet, im Gegensatz zu Thomas, Cajetan und der Thomistenschule im Ganzen, nicht die

1) Hierauf kann bezogen werden, was *Petrus Lombardus* Sent. lib. 1. dist. 15. von der Gabe Gottes sagt, zumal da er das Geben als Wirken auffasst: Ad quod dicimus, quod Spiritus s. et Deus est et Donum sive Datum: et ideo dat et datur. Dat quidem, in quantum Deus; et datur, in quantum Donum sive Datum. Cum autem donatio sive datio. Spiritus sancti sit operatio Dei, et communis sit et indivisa operatio trium personarum, datur itaque Spiritus sanctus, non tantum a Patre et Filio, sed etiam a seipso.

Personen, sondern eine absolute Subsistenz zum principium quod der essentiellen Akte macht. Man weist dieser absoluten Subsistenz die Funktion zu, das per se esse, das unabhängig und selbständig Sein der göttlichen Natur formell zu leisten, und zwar für die begrifflich den drei Personen vorangehende — Gedankenzeit. ‚Ex dictis colligitur, sagt Gonet (Clyp. theol. thom. tr. 6. c. 5. a. 3.), duo esse praecipua munia subsistentiae absolutae, nimirum constituere naturam divinam per se existentem et independentem ab alio ut sustentante, et reddere Deum ut praeintellectum relationibus et personis principium quod creationis, conservationis et aliarum operationum ad extra, quae indivisae sunt et communes toti Trinitati, Deoque conveniunt secundum se considerato et ut personis praeintelligitur‘.

Die göttlichen Personen sind von derselben göttlichen Würde wie die Natur, mit welcher sie nicht verbunden, sondern identisch sind, und müssen darum in derselben Aseität und Unbedingtheit gedacht werden, wie die göttliche Natur. Mag und muss zugegeben werden, dass unser Verstand die innere Notwendigkeit nicht einsieht, wie das göttliche Wesen in drei Personen subsistiren müsse (de pot. q. 9. a. 5. 23$^{m.}$): objektiv besteht diese Notwendigkeit ebenso unbedingt, wie alles, was Gott an sich betrifft, jede Möglichkeit des Andersseins schlechthin ausschliesst. Die unendliche Vollkommenheit der göttlichen Natur wird durch das Bestreben, dieselbe nach allen Richtungen hin als unabhängig von der Dreipersönlichkeit darzustellen, nicht gewahrt, sondern gemindert. Weder die göttlichen Personen sind abhängig oder bedingt von der Natur, noch diese von jenen; weil eben beide identisch sind, und nichts von sich selbst abhängig sein kann, am wenigsten aber dann, wenn sein innerster Vorzug die Aseität oder unbedingte Unabhängigkeit ist. Die Natur geht den drei Personen auch nicht begrifflich (ratione rationis ratiocinatae) voran, bedarf also auch keiner absoluten Subsistenz, um begrifflich vor den drei Personen oder für den als möglich gedachten Fall, dass Gott nicht dreipersönlich sei, als subsistent gedacht werden zu können.

Es genügt auch keineswegs der Begriff der Unmitteilbarkeit allein, um die Person herzustellen; vielmehr ist das Fürsichsein (per se esse) das Prinzipale im Begriff der Persönlichkeit. ‚Subjectum ultimum, quod non praedicatur de alio.

— Substantia vero quae est subjectum, duo habet propria, quorum primum est, quod non indiget extrinseco fundamento, in quo sustentetur, sed sustentatur in seipsa. Et ideo dicitur subsistere, quasi in se et non in alio exsistens. Das Zweite ist das substare accidentibus. (de pot. q. 9. a. 1. c.) — Sicut substantia individua proprium habet quod *per se exsistat*, ita proprium habet, quod *per se agat*. (l. c. 3[m].) — Persona vero divina *formali* significatione significat distinctum *subsistens* in natura divina. (l. c. a. 4. c.) — Ex hoc enim quod aliquid est subsistens, habet quod de pluribus praedicari non potest‘ (= Unmitteilbarkeit.) (l. c. a. 3. 5[m].) — Das Fürsichsein bringt alle jene formalen Folgen mit, in welchen die Würde der Persönlichkeit beruht: es ist das der selbständige Besitz einer geistigen (hier der göttlichen) Natur, die Herrschaft über ihre Kräfte und Thätigkeiten, der Genuss der in ihr liegenden Güter.

Gerade darin besteht der Unterschied zwischen Substanz und Accidens, dass letzteres durch das aufnehmende Subjekt individualisirt und unmitteilbar gemacht wird; die Substanz aber durch sich selbst, oder durch die in ihr enthaltenen Formalprinzipien. ‚Accidentia non individuantur nisi ex suis subjectis; sola autem substantia per se ipsam individuatur et per propria principia‘. (de pot. q. 9. a. 1. 8[m].) Der hl. Thomas erklärt dies in so eigentlichem Sinne, dass er von der menschlichen Natur Christi sagt: ‚Cum substantia individua sit quoddam completum per se exsistens, humana natura in Christo cum sit assumpta in personam divinam, non potest dici substantia individua, quae est hypostasis, sicut nec manus nec pes nec aliquid eorum, quae non subsistunt per se ab aliis separata‘. (l. c. a. 2. 13[m].)

Dass der persönliche Besitz der Natur unmitteilbar sei und jeden Mitbesitz ausschliesse, ist gerade in Gott nicht schlechthin der Fall. Die göttliche Natur und ihre unendliche Vollkommenheit verlangt vielmehr, dass sie ohne Teilung und ohne Vervielfältigung nach einer bestimmten Ordnung der Mitteilung persönlich besessen werde oder subsistire; sie verlangt, dass nicht e i n e Person sie ausschliesslich besitze, sondern dass sie in einer ihrer Geistigkeit entsprechenden Weise zwei andern Personen gleich vollkommen und selbständig mitgeteilt werde. Unmitteilbarkeit kömmt den göttlichen Personen nur hinsichtlich der relativen und gegensätzlichen Weise zu,

in welcher sie die eine göttliche Natur gemeinsam besitzen, bezw. mitteilen oder empfangen. Nur insofern Gegensätze in Gott sind, findet sich in ihm Unmitteilbarkeit; jeder Gegensatz schliesst seinen bezüglichen Gegensatz von sich aus, soweit die gegensätzliche Beziehung reicht, wie die Ursache ihre Wirkung, das Prinzip sein Produkt. Insofern findet sich auch in unserer Erkenntnis und Liebe Unmitteilbarkeit, weil analoge Gegensätze wie in Gott vorhanden sind; aber diese gegensätzliche Unmitteilbarkeit bewirkt keine Persönlichkeit, weil sie sich in Accidenzien entwickelt, welche durch ihr Subjekt unmitteilbar und individuell gemacht werden, nicht durch sich selbst. Wäre jedoch die Unmitteilbarkeit an sich das Konstitutiv der Persönlichkeit, so würde sie auch in unserm Denken und Wollen persönliche Unterschiede hervorbringen. In Gott bewirkt sie Mehrpersönlichkeit, weil Gottes einfachste Natur kein Accidens zulässt, also Alles in ihm, auch die Termini der gegensätzlichen Beziehung von Prinzip und Produkt Substanz sind. Insofern sie sich also wegen ihres Gegensatzes ausschliessen, oder hinsichtlich dessen, was ihnen in ihrer Beziehung eigentümlich ist, unmitteilbar zeigen, stehen sie sich in der Existenzweise der Substanz gegenüber. d. h. als selbständig Fürsichseiende, d. i. als Subsistenzen, — soweit nämlich ihre Gegensätzlichkeit reicht. Da dieses Fürsichsein in einer geistigen Natur stattfindet, so kömmt ihm die Würde der Persönlichkeit zu.

Wenn also gesagt wird, die göttliche Natur sei durch sich selbst subsistent, so heisst dies nichts anderes als, sie sei wegen ihrer höchsten Einfachheit und Vollkommenheit durch keine von ihr verschiedene Entität persönlich, sondern in Personen, welche auch als Personen ihrem absoluten Sein nach nichts anderes sind als die Natur, die sie besitzen. Es wird dadurch jeder reale Unterschied von Person und Natur in Gott ausgeschlossen. Es könnte ebenso gesagt werden, die göttlichen Personen seien durch sich selbst, d. h. durch keine von ihnen verschiedene Realität das unendlich vollkommene Wesen. Es giebt nur eine Vollkommenheit in Gott, welche sich in der Natur als das höchste Gut, in den Personen als die unabhängigste Selbständigkeit, und in den persönlichen Eigentümlichkeiten als die reichste Lebensfülle offenbart.

Insofern eine Substanz wirksam ist, ist die Natur oder Wesensform in ihr das principium quo des Handelns, d. i. jene

Realität, durch welche sie derartig wirksam ist; die Subsistenz bezw. Person dagegen ist das principium quod, oder dasjenige, welchem die Ausübung der Thätigkeit als letztem Subjekt zugeschrieben wird: denn die Person ist die Trägerin der Natur, und die Herrin der durch die Natur ermöglichten Wirksamkeit. Wäre nun Gott als eine von den drei (relativen) Personen irgendwie verschiedene absolute Subsistenz das principium quod der Schöpfung und seiner Werke nach aussen, so müssten die Gotteswerke Gott nach seiner absoluten Subsistenz als dem letzten und eigentlichen Subjekt zugeschrieben werden. Dieser absoluten Subsistenz wäre Anbetung, Dank und Liebe dafür darzubringen, nicht dem Vater, Sohn und heiligen Geist: — ja nicht einmal in dem Sinne, wie auf das principium quo, die göttliche Natur, könnte die freie und gnadenvolle Wirksamkeit auf die göttlichen Personen zurückgeführt werden; denn die absolute Subsistenz wäre das subjectum ultimum, welches keine weitere Uebertragung der Prädikation gestattet.

Das positive Ergebnis der spekulativen Begründung ist demgemäss folgendes: Die drei göttlichen Personen sind als solche das principium quod, oder das letzte Subjekt des freien Aktes. Ihre Wirksamkeit nach aussen ist souverän und frei, formell insofern, als sie kraft ihrer absoluten Identität mit der göttlichen Natur Quasisubjekt (quasi principum quod) der essentiellen Erkenntnis und Liebe sind, in welcher der Ratschluss der Weltschöpfung besteht. In dieser Hinsicht eignet allen Personen die gleiche, weil eine Freiheit und Aseität des Aktes. Insofern die drei Personen den freien Ratschluss in und gemäss ihrer persönlichen Eigentümlichkeit notional vollenden, kömmt ihnen die Wirksamkeit nach aussen in der Ordnung und dem Charakter ihres Ursprungs zu. (cf. de pot. q. 10. a. 4. c.)

Die Wahrheit dieses letzten Satzes findet eine spezielle Begründung in den folgenden, mehr positiven Beweisen.

4. Artikel. Beweis für die Ordnung des Ursprungs in dem freien Wirken Gottes aus der Lehre von den Sendungen.

Was aus den Prinzipien der Trinitätslehre hinsichtlich der Art und Weise, wie die freie Gottesthat nach aussen den einzelnen Personen zukomme, abgeleitet wird, muss seine beste Bewährung in der Uebereinstimmung der theoretischen Konse-

quenzen mit den Formeln aufweisen, in welchen die Offenbarung selbst den göttlichen Personen die Wirksamkeit nach aussen im einzelnen zuschreibt. Keine Beziehung Gottes zur Kreatur ist in sich vollkommener, erhabener, und von der heiligen Schrift unmittelbarer mit den göttlichen Personen in Verbindung gebracht, als die Sendung. Die Sendung ist ein freier Akt Gottes nach aussen; sie unterliegt also den allgemeinen Gesetzen über das Verhältnis der freien Akte zu den göttlichen Personen. Die Art und Weise nun, wie sich die göttlichen Personen in den Sendungen zu einander verhalten, ist von Christus selbst wie von den heiligen Schriftstellern beider Testamente ausführlich und unzweideutig geoffenbart worden. Nichts ist demnach geeigneter, in die Beziehung der freien Wirksamkeit zu den Personen Klarheit zu bringen, als die Lehre von den Sendungen.

Der Begriff der Sendung umfasst eine zweifache Beziehung (habitudo): des Gesandten zum Sendenden, und des Gesandten zum aussergöttlichen Ziele seiner Sendung. Bezüglich der ersten Beziehung steht fest, dass die Sendung nur auf dem Verhältnis des persönlichen Ursprungs des Gesandten aus dem Sender beruht. Dieses Fundament ist ewig, und wird zur zeitlichen Sendung nur dadurch, dass die ewige innergöttliche Beziehung auf ein freigewähltes aussergöttliches Ziel hin fortgesetzt wird, ohne dass jedoch in ihr selbst eine Veränderung einträte. Da die hiemit beabsichtigte Beziehung zur Kreatur eine freie ist, so kann sie nur aus einer freien Selbstbestimmung Gottes hervorgehen, und zwar in der Weise, dass die sendende Person irgendwie Urheber des freien Verhaltens zur Kreatur ist, wie es zunächst durch die gesandte Person hergestellt wird. Kann nun eine Sendung — auch einer göttlichen Person — stattfinden, ohne dass irgendwie eine Mitteilung des betreffenden Willens seitens des Senders an den Gesandten stattfindet? — In Gott kann eine Willensbeeinflussung durch Befehl, Rat, Ueberredung und ähnl. nicht angenommen werden. Nur in und mit der Mitteilung der göttlichen Natur durch den Hervorgang kann ein genügender Grund für die Sendung gefunden werden. ‚Non est igitur consequens, schliesst Petavius die bezügliche Untersuchung (lib. 6. de Trin. c. 4. a. 5.), Verbum cum loquitur aliud verbum edere, cum ipsum sit unicum et complectens omnia Verbum, quo Pater omnia dicit, et ipsum

se dicit, non producendo ut Pater, sed nascendo et exsistendo. Ac denique Spiritus sanctus eodem Verbo loquitur, non utique gignendo vel producendo, sed procedendo, quatenus cum natura omnia quae naturae insunt, accipit, adeoque Verbum ipsum et quidquid per Verbum loqui potest, quod nonnisi Verbum est‘. Mit der göttlichen Natur teilt der Vater dem Sohne bezw. dem heiligen Geiste allerdings den göttlichen Willen mit; teilt er ihm aber auch den freien Ratschluss, insb. bezüglich der Sendung mit? — Jene Theologen, welche das Axiom: Opera s. Trinitatis ad extra sunt indivisa et communia, so verstehen, dass dadurch der Ausgang des Sohnes und des heiligen Geistes aus der freien, nach aussen gerichteten Wissenschaft und Liebe Gottes ausgeschlossen werde, dass damit ferner jede Mitteilung des freien Ratschlusses an den Sohn und an den heiligen Geist in Folge ihres Ursprungs unverträglich sei, müssten natürlich auch bezüglich des göttlichen Sendungsratschlusses sagen, dass derselbe keineswegs von der sendenden göttlichen Person an die gesandte mitgeteilt werde: in gleicher Weise seien Sender und Gesandter Urheber des Ratschlusses und der Ausführung der Sendung.

Es ist aber klar, dass die Mitteilung des Willens, — abgesehen von irgend einer Determination, — nicht hinreicht, um sagen zu können, der Vater habe den Sohn in die Welt gesandt. Für den Ratschluss der Inkarnation läge der letzte Grund nicht anders im Vater, als im Sohne; die ewige Geburt des Sohnes aus dem Vater würde an ihrer Beziehung nach aussen nichts ändern können. Jede geistige Kreatur hat ihren Willen von Gott empfangen, und wäre demnach ohne weiteres von ihm zu demjenigen gesandt, was sie thut.

Irgendwelche Mitteilung der freien Willensentscheidung, und zwar kraft und vermittelst des persönlichen Ursprungs ist notwendig, wenn der Ursprung der göttlichen Personen das Fundament für ihre Sendung sein soll. Das geben thatsächlich auch jene Theologen zu, welche eine Mitteilung des freien Dekretes mit der göttlichen Natur seitens des Vaters an die hervorgehenden Personen in Abrede gestellt haben. So sagt Suarez (l. c. lib. 12. c. 2. n. 7.):

‚Unde in decretis liberis formaliter et in se spectatis verum sine dubio est, non servari ordinem originis, sed omnes personas simul quasi uno impetu (ut me explicem) sese libere

determinare ad hoc vel illud objectum ad extra sine ulla sui mutatione. Nihilominus tamen propter ordinem originis, quem inter se habent, intelligitur persona producens primario velle, quicquid omnes volunt, non solum quia persona procedens habet a producente illummet actum quoad totam suam realitatem, quo libere vult, sed etiam quia ex vi originis intelligitur persona procedens accipere illum actum *cum tali concordia ad personam producentem*, *ut necessario volitura sit*, *quidquid altera voluerit*. Unde etiam in exhibenda ipsa libera determinatione (nostro loquendi et intelligendi more) intelligitur persona prior origine habere quasi primarias partes respectu alterius origine posterioris; nam illa, quae non est ab alia, semper intelligitur esse *quasi fons illius determinationis*, atque hoc satis est, ut etiam quoad voluntatem eundi dicatur mittere‘.

In n. 8. fügt Suarez bei: ‚Unde addo et fortasse proprius et clarius, quoties Filius et Spiritus sanctus ad nos veniunt, venire ex naturali propensione bonitatis suae, et ex prudentissimo consilio sapientiae suae, quod totum habent a Patre, et Spiritus s. etiam a Filio: atque hoc satis est, ut dicatur persona procedens habere a producente voluntatem liberam veniendi, etiamsi non habeat decretum liberum quoad ipsam formalem determinationem, quia satis est, quod habeat propensionem ad illud per acceptam bonitatem et sapientiam. Nam inter homines, cum unus alium mittit, non imprimit illi immediate voluntatem eundi aut physicam determinationem voluntatis suae ad illum actum, sed satis est, quod tribuat moralem impulsum per imperium vel consilium‘. Die letztere Analogie will Suarez gewiss nicht zu Hilfe nehmen, um die Idee eines moralischen Impulses auf die zu sendende Person nahe zu legen; sondern nur um zu betonen, dass die Einwirkung des Senders auf den Willen des Gesandten weder seine Freiheit noch seine Würde beeinträchtigen müsse. Natürlich wäre solches nirgends weniger als in Gott denkbar.

Da Befehl, Rat, oder Ueberredung als Mittel der Willensbeeinflussung einer göttlichen Person wiederum schlechthin undenkbar ist, so findet Suarez dasselbe in einer vom Vater in den Willen des Sohnes und Geistes hineingelegten (propensio) Geneigtheit, mit dem Ratschluss des Vaters übereinzustimmen, und zwar einer solchen, welche die wirkliche Uebereinstimmung

unfehlbar (ut necessario volitura sit, quidquid altera voluerit,) mit sich bringt.

Hiergegen erheben sich schwere Bedenken:

a) Formell ist eine Geneigtheit (propensio) in Gott unmöglich; denn dieselbe bezeichnet ihrem Begriff nach einen mittleren Zustand zwischen dem Wollen-können und der bestimmten Entscheidung, zwischen Potenz und Akt.

Ferner muss jeder Schein von Bewegung, sei es moralischer sei es physischer, von den göttlichen Personen, deren jede die absolute Ursache (causa prima) ist, ferngehalten werden. Die Einflössung einer Geneigtheit zu einer bestimmten Handlungsweise, welche an sich für den göttlichen Willen ganz indifferent ist, wäre jedenfalls eine Beeinflussung oder moralische Bewegung, demnach in Gott unzulässig.

b) Auch inhaltlich ist eine propensio zum Eintritt in ein bestimmtes Verhältnis mit der Kreatur unmöglich; denn Gottes Wille ist der Kreatur gegenüber und in jeder Weise des Verhaltens nach aussen absolut und gleichmässig frei. Sein Wille kann durch keine den möglichen Dingen innewohnende Güte mehr oder weniger geneigt gemacht werden, eher dies als jenes zu thun oder zu wählen. Nur Gottes eigene Güte ist Ziel und Motiv für sein Wollen, und alles Andere, was nicht er selbst ist, empfängt von Gottes zielgebendem Willen alle Güte, die es etwa hat. Eine Geneigtheit zu gewisser Bethätigung nach aussen stünde in ebenso unvereinbarem Widerspruch mit der absoluten Freiheit des göttlichen Willens im Sohne und hl. Geiste, wie eine vorgängige Determination durch den Vater.

c) Die Rücksicht auf Uebereinstimmung mit dem jedenfalls heiligen und weisen Ratschluss des Vaters könnte gleichwenig mit der Freiheit des göttlichen Willens bestehen. Entweder ist diese Uebereinstimmung notwendig, oder nicht. Notwendig kann sie nicht sein wegen ihres Objektes; denn dieses ist kontingent und indifferent, lässt also Gottes Willen — auch im Sohne und hl. Geiste — absolut frei. Sie kann auch nicht notwendig sein wegen der Rücksicht auf die einmal gefasste Entscheidung des Vaters; sonst würde der göttliche Wille eben hiedurch im Sohne und hl. Geiste aufhören nach aussen frei zu sein, da diese Rücksicht immer zur Geltung käme.

Wird angenommen, dass die Uebereinstimmung der her-

vorgehenden und zu sendenden Personen mit dem Ratschlusse des Senders nicht notwendig erfolgen müsse, so ist auch diese Annahme unmöglich, weil in Widerspruch mit der Einheit des göttlichen Willens in allen drei Personen. Diese Einheit schliesst jede Möglichkeit einer Nichtübereinstimmung aus.

Es bleibt demnach nichts anderes übrig, als entweder an der absoluten und gleichmässigen Initiative aller drei Personen mit Ausschluss alles ordo originis hinsichtlich des freien Ratschlusses festzuhalten: dann ist eine Sendung göttlicher Personen unmöglich; oder mit Franzelin (tract. de Deo trino. thes. 42.) zu sagen: ‚Nisi enim persona, quae mitti dicitur, procedat a mittente, non potest intelligi ordo essentialiter inclusus in notione mittentis et missi. Propter perfectionem enim personae divinae et propter unitatem naturae dependentia missi a mittente non potest esse proprie dicta, sed solum *sicut essentiae*, ita virtutis, consilii, *operationis communicatio* ab una persona in aliam, quod ipsum est processio unius ab alia‘. Irgend welche Mitteilung des freien Ratschlusses an die ausgehenden und zu sendenden Personen muss angenommen werden und zwar kraft des persönlichen Ursprungs: sonst ist der Begriff der Sendung unmöglich.

In der That bestätigt also die Lehre von der Sendung der göttlichen Personen den Satz, dass das decretum liberum den göttlichen Personen irgendwie nach der Ordnung und Art ihres Ursprungs zukomme. Ich sage: ‚irgendwie und nach der Ordnung und Art ihres Ursprungs‘ in Rücksicht auf die auch bei der Sendung notwendig zu machende Beschränkung, damit die Würde der Aseität und der vollkommenen Freiheit auch in den gesendeten Personen gewahrt werde.

Die essentiellen Akte des Erkennens und Wollens kommen Gott als dem handelnden Subjekt der göttlichen Akte (principium quod) zu, insofern er dieselben formell durch die göttliche Natur bethätigt. Ein anderes Quasisubjekt oder ein anderer Träger der göttlichen Natur als die drei Personen sind in der Gottheit unzulässig. Soweit die Akte essentiell sind, und nach allen hierauf beruhenden Eigenschaften, kommen dieselben den göttlichen Personen in gleicher und unterschiedsloser Weise zu. Hierher gehören alle Eigenschaften des Erkennens und Wollens, welche aus dem Objekte hervorgehen, nämlich die Notwendigkeit hinsichtlich der auf das Gött-

liche, und die Freiheit bezüglich der auf das Aussergöttliche gerichteten Erkenntnis und Liebe. Folglich ist der Ratschluss der schöpferischen Wirksamkeit nach aussen, und die darauf beruhende Wissenschaft von der Schöpfung (scientia visionis) ein freier Akt, insofern er ein essentieller Akt ist. Es kömmt also die Freiheit des Wirkens nach aussen den göttlichen Personen zu als dem letzten Subjekte der essentiellen Akte — ‚tribus personis praecise ut sustentantibus naturam et actus essentiales, non ut terminantibus actus notionales'. — Dieses sind die göttlichen Personen nicht formell nach der Ordnung des Ursprungs. Da die ‚prioritas originis (cum non sit prioritas in quo, sed a quo, non impedit coexistentiam extremorum, nec per consequens rationem notitiae intuitivae'. Gonet clyp. tr. 6. c. 7. p. 1.) die ewige Gleichzeitigkeit der göttlichen Personen als Subjekt und Objekt der wesentlichen Akte nicht verdunkelt, so sind sie Quasiprinzip oder Subjekt des freien Aktes, insofern er absolut ist, d. h. praecise abgesehen von der Ordnung oder Priorität ihres Ursprungs: folglich ebenso gleichmässig frei, als gleichmässig Prinzip ihrer freien Wirksamkeit in dem einen unteilbaren Erkennen und Wollen. Was von dem freien Ratschluss überhaupt gilt, findet ohne weiteres seine Anwendung auf den Sendungsratschluss, welcher ja nur ein inhaltlicher Teil des freien göttlichen Verhaltens zu aussergöttlichen Dingen ist. Insofern der Sendungsratschluss ein absoluter Akt, frei determinirtes Erkennen und Wollen ist, kömmt er den göttlichen Personen als dem Quasiprinzip der absoluten Akte, also abgesehen von der Ordnung ihres Ausgangs zu. Insofern derselbe seinen notionalen Ausdruck im göttlichen Worte und seine notionale Bestätigung im heiligen Geiste findet, kömmt er diesen Personen naturgemäss nach der Ordnung, aber auch nach dem Charakter ihres Ursprungs zu. Diese Mitteilung des Sendungsratschlusses bildet die Grundlage für die wirkliche Sendung, ohne die absolute Würde und Freiheit der gesendeten Personen zu gefährden[1]:

1) Hierher beziehen sich die Erörterungen der Väter über die souveräne Freiheit der gesendeten Personen. cf. *Didymus* de Trin. lib. 2. c. 8. Die souveräne Freiheit des göttlichen Geistes folge eben aus der schlechthinigen Identität des Willens in den göttlichen Personen. Hiefür entwickelt er die entsprechenden Schriftstellen und schliesst mit der Bemerkung: ‚Wenn der Selbständige (αὐτεξούσιος) den Vorzug hat vor

denn dieselbe wird nicht gesendet, um einen ihr nur mitgeteilten Ratschluss in bestimmter Weise auszuführen, sondern einen Ratschluss, den sie selbst mit dem Sender gemeinsam und frei gefasst hat, als gleichmässig souveräne und ebenbürtige Vollbesitzerin der göttlichen Natur, Weisheit und Macht.

5. Artikel. Beweis aus der hl. Schrift, insbesondere des alten Testamentes, bezüglich der eigentümlichen Wirksamkeit des Sohnes.

Der Art und Weise, wie die heiligen Schriften beider Testamente, und die Väter die göttlichen Personen gemeinsam oder einzeln als das Prinzip der natürlichen und übernatürlichen Gotteswerke darstellen, liegt eine bestimmte Ordnung des Wirkens — ordo operationis ad extra — zu Grunde. Die Ordnung des Wirkens ist an sich abhängig von der Ordnung des Seins; nun giebt es in Gott keine andere Ordnung des Seins, als jene, welche auf dem Ursprung der Personen beruht. Also ist nach Schrift und Vätern die Wirksamkeit nach aussen den göttlichen Personen irgendwie nach der Ordnung des Ursprungs zuzuschreiben.

Die Art und Weise der Teilnahme am göttlichen Wirken, welche die heilige Schrift von Anfang an dem Sohne und dem Geiste Gottes zuweist, wird am besten vom hl. Thomas summarisch charakterisirt, wenn er den teleologischen Zweck und damit die Notwendigkeit der fortschreitenden trinitarischen Offenbarung und Erkenntnis folgendermassen ausspricht: ‚Cog-

dem Abhängigen (ὑπεξούσιος), so müsste dem Menschen als Selbständigem der Vorrang vor dem hl. Geiste zuerkannt werden', — weil eben sein Wille mit dem göttlichen so eng zusammenhängt, dass er αὐτεξούσιος nur sein kann, wenn er Gott selbst ist; sonst wäre er ὑπεξούσιος und geringer als der freie Mensch. cf. *Gregor. Magn.* lib. 2. hom. 26. in oct. Pasch. in Jo. 20, 29—31. Die Sendung sei die Fortsetzung des ewigen Ausgangs in einen zeitlichen Terminus. Quamvis mitti etiam iuxta naturam divinitatis possit intelligi. Eo enim ipso a Patre Filius *mitti* dicitur, quo a Pater *generatur*. Nam sanctum quoque Spiritum, qui cum sit coaequalis Patri et Filio, non tamen incarnatus est, idem se Filius mittere perhibet, dicens: Cum venerit Paraclitus, quem ego mittam vobis a Patre. Jo. 15, 26. Si enim mitti solummodo incarnari deberet intelligi, sanctus procul dubio Spiritus nullo modo diceretur mitti, qui nequaquam incarnatus est. Sed ejus *missio ipsa processio* est, qua de Patre procedit et Filio. Sicut itaque Spiritus mitti dicitur quia procedit, ita et Filius non incongrue mitti dicitur, quia generatur.

nitio divinarum personarum fuit necessaria nobis dupliciter. Uno modo ad recte sentiendum de creatione rerum. Per hoc enim quod dicimus Deum omnia fecisse Verbo suo, excluditur error ponentium, Deum produxisse res ex necessitate naturae. Per hoc autem quod ponimus in eo processionem amoris, ostenditur, quod Deus non propter aliquam indigentiam creaturas produxit, neque propter aliquam causam extrinsecam, sed propter amorem suae bonitatis. Unde Moyses Gen. 1, 1. In principio creavit Deus coelum et terram, subdit: Dixit Deus: fiat lux! ad manifestationem divini Verbi; et postea dixit: Vidit Deus lucem, quod esset *bona*, ad ostendendam *Probationem* divini amoris. Et similiter et in aliis operibus. — Alio modo et principalius ad recte sentiendum de salute generis humani, quae perficitur per Filium incarnatum (als den auctor salutis) et per donum Spiritus sancti (als das donum salutis'). (S. th. p. 1. q. 32. a. 1. 3 m.) — Hiemit stimmt vollständig überein die alttestamentliche Bezeichnung des Sohnes als des Maleach Jehovah, der als der ebenbürtige Repräsentant und Gesandte des unsichtbaren Gottes erscheint, um sein Wesen und seinen Willen zu offenbaren, und wirkt, um seinen Ratschluss zu erfüllen. Dagegen ist es konstant der Ruach Jehovah, in dessen Person und durch dessen Wirksamkeit Gott sich selbst und alles Göttliche der Kreatur unmittelbar mitteilt, dieselbe besitzt, zum Vollgenusse seiner Gemeinschaft heranbildet und hinführt; aber auch als dasjenige Prinzip, in und durch welches die Kreatur Gott und alles Göttliche aufnimmt, benützt, festhält und endlich ganz gewinnt.

Der Schöpfungsbericht Mosis knüpft mit unverkennbarer Betonung den augenblicklichen Erfolg des göttlichen Wirkens, die Ueberwindung der unendlichen Kluft zwischen dem Nichts und dem Sein an das göttliche Wort[1]). Gott sprach: Es werde Licht! und es ward Licht. Und doch hätte die Allmacht an sich eine für die jüdische Neigung zum Polytheis-

1) cf. *Cyr. Al.* c. Jul. lib. 1. *Migne,* 9. 536. A. Ἐφ' ἑκάστῳ τῶν γεγονότων κατίδοι τις ἂν, λέγοντα μὲν τὸν Πατέρα· Γενηθήτω τόδε τι τυχὸν ἢ τόδε, παρακομίζοντα δὲ διὰ τοῦ Λόγου πρὸς γένεσιν, ὅπερ ἂν βούληται, μελλησμοῦ δίχα παντός. Ζῶν γὰρ ὁ Λόγος τοῦ Θεοῦ καὶ ἐνεργής, κἂν εἰ κατανεύσειε μόνον, ἐστὶ τὸ δοκοῦν. Ἔφη δὲ ὅτι· Ἡ δὲ γῆ ἦν ἀόρατος καὶ ἀκατασκεύαστος καὶ σκότος ἐπάνω τῆς ἀβύσσου, καὶ Πνεῦμα Θεοῦ ἐπεφέρετο τοῦ ὕδατος. Οὐκοῦν διαμνημονεύει καὶ μάλα σαφῶς Πατρὸς καὶ Υἱοῦ καὶ ἁγίου Πνεύματος.

mus überwältigendere Offenbarung gefunden, wenn ihre siegreiche Allgewalt an das einfache Wollen Gottes geknüpft worden wäre. Allein es sollte angedeutet werden, dass die Garantie der Erfüllung des göttlichen Ratschlusses in seinem persönlichen Worte, in dem persönlichen Befehle und Gebote Gottes liege. Die spätern hl. Schriftsteller haben selten unterlassen, die Bedeutung dieser Wortfassung hervorzuheben und zu verstärken: ‚Verbo Domini coeli firmati sunt, et Spiritu oris ejus omnis virtus eorum. — Ipse dixit et facta sunt; ipse mandavit et creata sunt. (ps. 32, 6. 9. ps. 148, 5.) — Tibi serviat omnis creatura tua: quia dixisti et facta sunt; misisti Spiritum tuum et creata sunt, et non est qui resistat voci tuae'. (Jud. 16, 17.)

Derjenige Gott, welcher als persönliche Gottesweisheit nach Sap. 10, 1 sq. Adam, Noe und Abraham führte, ist nach der Bezeichnung Mosis der Maleach Jehovah, nach der Erklärung von Hilarius (lib. 4. de Trin. c. 22—34.) Angelus genannt propter officium, Dominus et Deus propter naturam, und als solcher erkenntlich aus Rede und That. Er erscheint der Hagar und verkündet nicht blos das Schicksal des Volkes Ismael, sondern bestimmt es; ist also Gott dem Wesen nach, obgleich unbeschadet dessen Engel = Repräsentant Gottes der Person nach. (Gen. 16, 7—13 und 21, 17—19.) Er lässt Schwefel regnen von Jehovah herab (Gen. 19, 21—25), jenem der drei Männer nämlich, welcher weggegangen war; er erhört Lot's Bitte; er wehrt Abraham ab, seinem Sohne etwas zu Leid zu thun, und lobt den Gehorsam des Willens, den er ihm geleistet habe. Beim Vergleich von Vers 12 und 18 wird man nicht anstehen, den als Ausspruch Jehovahs bezeichneten Segensschwur zugleich als Verheissung des Gottengels anzuerkennen. (Gen. 22, 11—18.)

Dieser Engel rang — als Gott bezeichnet (Gen. 32, 80. und Hos. 12, 3—5.) — mit Jakob, und führte ihn auf dem vielverschlungenen Pfade seines Lebens, ihn von allen Uebeln erlösend [1]). (Sap. 10, 10—12, und seinen Sohn Joseph 13—14.)

1) cf. *Athanas.* log. 3. c. Arian. c. 12. *Cyr. Al.* thes. de s. Trin. ad Gen. 48, 16. ἵνα διὰ μὲν τοῦ λέγειν, ὁ Θεὸς, σημαίνῃ τὸν Πατέρα· διὰ δὲ τοῦ λέγειν· ὁ Ἄγγελος, τὸν ἐξ αὐτοῦ Λόγον. Er beweist dies aus dem Beisatz: ὁ ῥυόμενός με ἐκ πάντων τῶν κακῶν μου. Log. 12. Ferner aus Gen. 32,

Der Maleach Jehovah beruft den Moses zu seinem Amte und offenbart ihm den geheimnisvollsten Namen Gottes. (Exod. 3 und 6, 3. cf. *Bas.* lib. 1. adv. Eun. c. 18.) Der Jehovah, welcher in der Nacht des Auszugs durch Egypten hindurchgeht (Exod. 11. 12.) und die Erstgeburt in den nicht versöhnten Häusern schlägt, wird bei Isaias als brachium Domini eingeführt (51. 5. 9. 10.), von Gott angeredet als Führer durch das rote Meer (52, 10; 53, 1.), abwechselnd auch justus meus und servus genannt. (51, 5. 14; 52, 13.) — Vom Buche der Weisheit wird er ausdrücklich als das herabsteigende persönliche und allmächtige Wort Gottes, als Gesandter und Erfüller des Ratschlusses (Sap. 10, 15—11, 1 und 18, 14—16) erwähnt.

Der Jehovah, der in der Wolkensäule das Volk führte und schützte, ist derselbe Gottesengel (Exod. 14, 19. 20; Sap. 10, 15—11, 1; Num. 20, 16.), den Gott dem Moses auf Sinai als Führer in das Land Kanaan verheisst. (Exod. 23, 20—23; Isai. 63, 9. Der Engel seines Angesichtes.[1])

Noch während Moses von der Herrlichkeit Jehovah's die Gesetze des Bundes empfing, brach das Volk den kaum geschlossenen Bund durch den Götzendienst des goldenen Kalbes. Moses brachte durch strenge Bestrafung des Abfalls der göttlichen Gerechtigkeit eine freiwillige Sühne dar und erflehte für den Rest des Volkes Vergebung. Aber Jehovah's Bescheid ging dahin, dass er um des heroischen Gebetes Mosis willen (Exod. 32, 11—13; 31. 32.) einem Engel den Schutz und die Regierung des Volkes anvertrauen wolle; er selbst werde nur persönlich in ihre Mitte treten, um an dem von ihm bestimmten Tage ihre Sünde heimzusuchen: ‚Mittam praecursorem tui Angelum, ut ejiciam Chananaeum et Amorrhaeum et Hethaeum et Jebusaeum, et intres in terram fluentem lacte et melle'. (Ex. 33, 2. 3.) Dieser sermo pessimus erschütterte das Volk und es erflehte durch Busse vollständige Vergebung. Moses, von Gott gerufen, bat den Herrn dringend und schüchtern zugleich um die Zusicherung der Führung durch Gott selbst[2]),

24—30. und 28, 25, und daraus, dass alle Gebete Jakobs in seinen Uebeln an Gott gerichtet waren. Gen. 31, 7; 32, 11.

1) cf. *Cyr. Al.* ad ps. 67, 8. καὶ νῦν ὁ ψαλμῳδὸς δεικνὺς, ὡς ὁ καταβὰς μέχρις ᾅδου αὐτὸς ὃ καὶ πάλαι διὰ Μωσέως ἐξαγαγὼν ἐξ Αἰγύπτου τὸν Ἰσραήλ.

2) *Athanasius* ep. 1. ad Serap. c. 12. hebt nach Isai. 63. insbesondere die Gottesführung durch den heiligen Geist hervor und bringt

und zur Bestätigung dessen um die Gnade, sein Angesicht zu schauen. ‚Dixitque Dominus: *Facies mea* praecedet te, et requiem dabo tibi'. (Ex. 33, 14.) Moses wiederholt seine Bitte um eine nochmalige Bekräftigung dieser Zusage und erhält sie. Dadurch ermutigt bittet er v. 18: ‚Ostende mihi gloriam tuam'! Gott gewährte ihm in beschränkter und geheimnisvoller Weise auch diese Bitte, legte seine Hand, d. i. den hl. Geist, auf ihn, um ihn zur Vision zu befähigen, ging an ihm vorüber und rief den Namen der vorübergehenden Herrlichkeit [1]). Zum drittenmal wiederholt nun Moses anbetend seine Bitte um persönliche Gottesführung: ‚Si inveni gratiam in conspectu tuo Domine, obsecro ut gradiaris nobiscum, (populus enim durae cervicis est), et auferas iniquitates nostras atque peccata, nosque possideas'. Gott schärft ihm die Pflichten des nun voll und ganz wiederhergestellten Bundes ein, und gewährt seine Bitte. (Exod. 34, 5 sq.) — Während die Betrübnis des Volkes und die ausdrückliche Bitte des Moses, Gott selbst, nicht ein Engel, möge Israel führen, und es unmittelbar als König besitzen, beweist, dass der vor der Sünde gewährte Führer (Exod. 23, 20—23 und Num. 20, 16) kein geschaffener Engel, sondern eine göttliche Person war, in welcher Gottes Name oder Wesen ist, welche die Gewalt hat, Sünden zu vergeben oder zu behalten, geht aus der Rede Gottes hervor, dass sein Angesicht, vielleicht identisch mit der vorübergehenden Herrlichkeit, eben jener Gottesengel ist. Isaias erleichtert unser Verständnis, wenn er den Israel führenden Gottesengel ‚Engel des Angesichtes Gottes' nennt, und damit auf den Ausdruck des Herrn selbst: facies mea praecedet te, zurückweist. An diesen Ausdruck erinnert auch die feierliche Gebetsformel Mosis beim Aufbruch der Bundeslade: ‚Cumque elevaretur arca,

das trinitarische Verhältniss in derselben nach der exegetischen Entwicklung auf die Formel zurück: Αὐτὸς γὰρ ὁ Θεὸς διὰ τοῦ Λόγου ἐν τῷ Πνεύματι καθηγεῖτο τοῦ λαοῦ. ὅθεν καὶ διὰ πάσης τῆς γραφῆς φησιν· Ἐγὼ ἀνήγαγον ὑμᾶς ἐκ γῆς Αἰγύπτου. μάρτυρες ὑμεῖς ἐστε, εἰ Θεὸς ἦν ἀλλότριος ἐν ὑμῖν πλὴν ἐμοῦ . . . Τοῦ γὰρ Πνεύματος ὄντος ἐν τῷ λαῷ ὁ Θεὸς δι' Υἱοῦ ἐν Πνεύματι ἦν εν αὐτοῖς. Aehnlich *Didymus* de Trin. lib. 2. c. 8. n. 4.

1) Auf den Sohn gedeutet von *Cyr. Al.* c. Jul. l. 9. p. 952. B.: Ποῖος οὖν ἄρα λελάληκε Κύριος ἐν ὀνόματι Κυρίου, καὶ ποῖος παρῆλθε Κύριος ἀπὸ προσώπου Κυρίου; Ἢ δῆλον ὅτι πάντως που πιστεύομεν ἐν Υἱῷ φαίνεσθαί τε καὶ λαλεῖν τὸν Πατέρα;

dicebat Moyses: Surge Domine et dissipentur inimici tui, et fugiant qui oderunt te *a facie tua*'. (Num. 10, 35.)

Dieser Gottesengel trat wieder sichtbar als Beschützer Israels auf, als Bileam dem Volke Israel fluchen sollte. Er überzeugte Bileam, dass er ihm, dem göttlichen Führer Israels nicht widerstehen, und nur dasjenige weissagen dürfe, was er ihm sagen werde. Num. 22, 20. 22. 32: ,Cui Angelus: Cur, inquit, tertio verberas asinam tuam? Ego veni, ut adversarer tibi, quia perversa est via tua, *mihique* contraria. (trotz v. 20.) 35: Ait Angelus: Vade cum istis, et cave, ne aliud quam praecepero tibi loquaris'. Derselbe Gottesengel erscheint dem Volke nach der Eroberung des Landes, um ihm die von ihm selbst verhängte Strafe anzukündigen, weil sie sein Gesetz und seinen Bund verletzt hätten. ,Ascenditque Angelus Domini de Galgalis ad locum flentium et ait: Eduxi vos de Aegypto et introduxi in terram, pro qua juravi patribus vestris, et pollicitus sum, ut non facerem irritum pactum meum vobiscum in aeternum, ita dumtaxat, ut non feriretis foedus cum habitatoribus terrae hujus, sed aras eorum subverteretis: et noluistis audire vocem meam. Cur hoc fecistis? Quamobrem nolui delere eos a facie vestra, ut habeatis hostes, et dii eorum sint vobis in ruinam'. (Jud. 2, 1—3. 4.)

Eine weitere Erscheinung des Gottesengels erfolgte an Gedeon (Jud. 6, 11—24), und beweist ebenso die göttliche Würde dieses Engels, wie seine persönliche Verschiedenheit von Jehovah. Der Engel wird zweimal Jehovah genannt (v. 14. 16), erklärt sich selbst als Gott (v. 16), erwartet das ihm von Gedeon darzubringende Opfer, nimmt es durch aus dem Felsen hervorbrechendes Feuer an, indem er Gedeon hiedurch zugleich das erbetene Beweiszeichen seiner Gottheit giebt. Nach seinem Verschwinden ruft Gedeon bestürzt und erstaunt aus: ,Vidensque Gedeon, quod esset Angelus Domini, ait: Heu mihi Domine Deus, quia vidi Angelum Domini facie ad faciem. Dixitque ei Dominus: Pax tecum; ne timeas: non morieris. (v. 22. 23.)

Der Gottesengel kündigte der Frau des Manue die wunderbare Geburt des Samson an, gab ihm seinen ausserordentlichen Beruf, und hierauf bezügliche Vorschriften. Als Gott bezeichnete er sich selbst, indem er auf Manue's Frage: ,Quod est tibi nomen, ut si sermo tuus fuerit expletus, honoremus te'? antwortet (cui ille respondit): ,Cur quaeris nomen meum,

quod est mirabile‘? Es ist derselbe Name, mit welchem Isaias 9, 6. an erster Stelle den neugebornen Messias bezeichnet. Als Gott bewies er sich, indem er in der Opferflamme zum Himmel hinaufstieg; als Gott erkannten ihn die beiden Ehegatten: ‚quod cum vidissent Manue et uxor ejus, proni ceciderunt in terram, et ultra non eis apparuit Angelus Domini. Statimque intellexit Manue, Angelum Domini esse et dixit ad uxorem suam: Morte moriemur, quia *vidimus Deum*. Cui respondit mulier: Si Dominus nos vellet occidere, de manibus nostris holocaustum et libamenta non suscepisset, neque ostendisset nobis haec omnia, neque ea quae sunt ventura dixisset‘. (v. 17—23.)

Von nun an tritt der Maleach Jehovah als Gesandter Gottes hinter die Propheten zurück — wahrscheinlich, weil die fortschreitende religiöse Reife des Volkes das Bedürfnis der Theophanien verminderte. Schon ein Prophet ist es, welcher Heli das Strafgericht Gottes verkündet. Für das Verständnis der weitern Selbstoffenbarungen Gottes ist von Bedeutung die Stelle (1. Reg. 3, 21. cf. 3, 1): ‚Und Jehovah erschien noch mehr zu Silo; denn Jehovah hatte sich Samuel geoffenbart in Silo durch das Wort Jehovah's‘. Vulg. ‚juxta verbum Domini‘. Da eine vorhergehende Verheissung Gottes, sich Samuel zu offenbaren, nicht erzählt wird und keine Bedeutung hätte, so hat der Dabar Jehovah eine vermittelnde Stellung. Wie weit diese Vermittlung über die äussere Form der Rede hinausgehe und eine persönliche durch den Logos bezeichne, wage ich nicht zu entscheiden[1]; aber ich erinnere an 3. Reg. 19, 9 sq. ‚Cumque venisset (Elias) illuc (ad Horeb) mansit in spelunca; et ecce Sermo Domini ad eum, dixitque illi: Quid hic agis Elia? At ille respondit: Zelo zelatus sum . . . Et ait ei (sc. Sermo): Egredere et sta in monte coram *Domino*, et ecce *Dominus* transit‘. Der durchgängige Gebrauch der dritten Person von dem Gott, der im Sinnbild seines sanften Waltens erkannt

1) *Athanasius* nimmt das Wort, welches an die Propheten herantrat, persönlich; cf. ep. 4, ad Serap. c. 3. Καὶ τοῦ λόγου γινομένου ἐν τοῖς προφήταις, αὐτοὶ τῷ Πνεύματι ἐπροφήτευον, ὡς γέγραπται καὶ δέδεικται· Τῷ Λόγῳ Κυρίου οἱ οὐρανοὶ ἐστερεώθησαν . . : ps. 32, 6. und ep. 1. ad Ser. c. 31. Διὸ καὶ γινομένου τοῦ Λόγου ἐν τοῖς προφήταις, ἐν αὐτῷ τῷ Πνεύματι προφητεύουσι. Τῆς γοῦν Γραφῆς λεγούσης· Και ἐγένετο Λόγος Κυρίου πρὸς τόνδε τὸν προφήτην, δείκνυται προφητεύων ἐν τῷ Πνεύματι τῷ ἁγίῳ d. i. in dem Geiste jenes Wortes.

werden soll, lässt den Dabar Jehovah als eine von ihm verschiedene Persönlichkeit, welche sich von nun unter dem abstrakteren Namen des W o r t e s oder der W e i s h e i t zu offenbaren beginnt, vermuten.

Nach der Darstellung des Buches der Weisheit wirkte das persönlich eingeführte Wort die Rettung in der Wüstenfahrt des Volkes von den Schlangenbissen: ‚Etenim neque herba neque malagma sanavit eos, sed tuus, Domine, Sermo, qui sanat omnia‘. Sap. 16, 12. Ebenso ps. 106, 20[1]): ‚Misit Verbum suum et sanavit eos, et eripuit eos de interitionibus eorum‘, und zeigte sich so im Vorbild der ehernen Schlange als der künftige Heiland: ‚Qui enim conversus est, non per hoc quod videbat sanabatur, sed per te omnium salvatorem‘. v. 7. Dieser Logos gab dem Manna die erhaltende Kraft (16, 24—26) für die Pfleglinge Gottes, wie er als allmächtiger Gesandter Gottes in der Passahnacht herabgestiegen war, um den Todesspruch Gottes über Egyptens Erstgeburt zu vollziehen. (Sap. 18, 14—16.)

Dasselbe W o r t erscheint in der prophetischen Offenbarung des Isaias als der unmittelbare Träger der göttlichen Ratschlüsse: ‚Et quomodo descendit imber et nix de coelo, et illic ultra non revertitur, sed inebriat terram et infundit eam et germinare eam facit et dat semen serenti et panem comedenti: sic erit Verbum meum quod egreditur de ore meo; non revertetur ad me vacuum, sed faciet cuncta quaecunque volui, et prosperabitur in his, ad quae misi illud‘. (Is. 55, 10. 11.)

Aggaeus fordert im Namen Gottes Fürsten und Priester auf, vertrauensvoll im Tempelbau fortzufahren: ‚Et facite: (quoniam ego vobiscum sum, dicit Dominus exercituum.) Verbum quod pepigi vobiscum cum egrederemini de terra Aegypti, et Spiritus meus erit in medio vestrum‘. (2, 5. 6.) — In den Visionen des Zacharias tritt der Logos wieder als der Maleach Jehovah auf, um als Mittler den Ratschluss des Erbarmens für Jerusalem herbeizuführen, und den dienenden Engeln die göttlichen Plane zur Verkündigung durch die Propheten mitzuteilen (Zach. 1, 7 sq.); um als Gesandter Jehovahs in ihrer

1) cf. *Cyr. Al.* c. Jul. l. 9. tom. 9. 952. A: Οἷς δὲ ἔφη Μωσῆς, συμβαίνοντα καὶ πεφρονηκὼς καὶ λαλῶν, ὁ θεῖος ψάλλει Δαβίδ· Ἐξαπέστειλε τὸν Λόγον αὐτοῦ καὶ ἰάσατο αὐτούς. Οὐκοῦν διὰ τοῦ θείου λελύτρωται Λόγου καὶ ἀῤῥωστημάτων ἀπήλλακται ψυχικῶν ὁ ἀρχαῖος Ἰσραήλ.

Mitte zu wohnen und sie zu schützen (Zach, 2, 1—13, insb. 9. 11.); um als Jehovah-Richter Satans ungerechte Anklagen gegen den Hohepriester Josua oder das israelitische Priestertum überhaupt zurückzuweisen, dessen wirkliche Schuld nachzulassen und ihn im Priestertum neu zu bestätigen, mit der Verheissung einstiger vollkommener Erlösung durch den Spross Messias (Zach. 3, 1—10, insb. 1—4.); um als persönliches Wort Gottes seine eigene Sendung, die in Zorobabels Tempelbau ihr Vorbild habe, zu schildern (Zach. 4, insb. 8. 9. die folgenden Kapitel, insb. 10, 12; 11, 4. 11; 12, 8. 10.): Davids Haus wird (durch den Eintritt des Jehovahengels in Davids Geschlechtsreihe) werden wie Gott und wie Jehovahs Engel vor ihrem Angesicht. Als ‚Engel des neuen Bundes', wie Malachias (3, 1) u. Michäas (5, 3) den kommenden Erlöser nennen, wird der Messias eben als identisch mit jenem Gottesengel bezeichnet, welcher der königliche Führer des alten Bundes war; und nicht blos des alten Bundes, sondern aller Entwicklung und Ordnung der Welt in ihrer Grundlegung, in Natur- und Sittengesetz.

Die ‚W e i s h e i t', deren ewiger Ursprung und Urheber Gott ist, hat die Dinge aus dem Abgrund des Nichts herausgeführt, und führt sie nach den Gesetzen, aus denen ihr eigenes Wesen ideal wiederleuchtet, zu ihrer natürlichen und sittlichen Bestimmung. J o b ist der erste, welcher die königlichen Wege des Maleach Jehovah, des allwirkenden Logos als die Thaten und das Walten der (persönlichen) ‚Weisheit' — der βουλὴ ζῶσα καὶ ἐνούσιος. Cyr. Al. thes. log. 15. — nach einer neuen Seite hin charakterisirt. Nirgends sei ihr Ursprung zu suchen, und daher ihre Teilnahme auch von keinem andern zu erhoffen, als von Gott ihrem Vater. (Job 28, 12—25; Bar. 3, 9—38; Sap. 6, 24; 7, 25—26; 13, 3; Ecclus. 1, 1—10; 24, 5.) Sie war die Beisitzerin seines ewigen Ratschlusses, und ist die Vollstreckerin seines Willens. Durch sie hat der Ewige alles erschaffen und gebildet (Bar. 3, 32—35; Prov. 3, 9; Sap. 7, 21; 9, 1. 2.; Ecclus. 24, 6—10.); durch sie ordnet er die Zeiten, die Völker, die Lebenswege, die Schicksale; durch sie führt er alle, insbesondere diejenigen, welche Freunde der Weisheit geworden sind, zur Vollendung der Gerechtigkeit (Job 28, 28; Prov. 1, 20—33; 8, 1. 12 sq.; Sap. 6, 13—21.) und Heiligkeit, der Gottwohlgefälligkeit und Gottesfreundschaft (Sap. 7,

27. 28; 8, 2—22.), zur Teilnahme aller seiner unbeschreiblichen Güter im himmlischen Reiche. (Ecclus. 14, 22—27; 15, 1—6. 10.) Indem die Weisheit den göttlichen Plan ausführt, offenbart und verherrlicht sie die Grösse und Tiefe der Erkenntnis und Güte dessen, von welchem sie ausgeht, zunächst bezüglich der Welt, und ist das Hervorstrahlen der ewigen innergöttlichen Offenbarung nach aussen als Idee der physischen Ordnung: ‚Ipse enim fines mundi intuetur et omnia quae sub coelo sunt respicit: qui fecit ventis pondus, et aquas appendit in mensura. Quando ponebat pluviis legem et viam procellis sonantibus: tunc vidit illam et enarravit et praeparavit et investigavit et dixit homini (als Idee der sittlichen Ordnung dieselbe ausstrahlend): Ecce timor Domini, ipse est sapientia, et recedere a malo intelligentia‘. (Job 28, 24—28.) Indem Gott seine Erkenntnis in freier Liebe auf die zu erschaffende Welt und die in ihr herzustellende natürliche und sittliche Ordnung richtete, schaute er auf das aus seinem ewigen Denken hervorgehende Wort (und auf seine persönliche Liebe), und sprach seinen Ratschluss gewissermassen erzählend in demselben Wort der Weisheit aus, welches er in seiner überzeitlichen Ewigkeit zeugend und sprechend auch als Wort der Schöpfung und Weltordnung vorbereitete und durchforschte (tunc vidit illam — die hypostatische Weisheit — et enarravit — in dem Schöpfungsratschluss — et praeparavit — als die Ausführerin der in ihr zum realen Wahrwerden ausgesprochenen Idee, ohne jedoch zu dem ewigen Reichtum ihrer Wahrheitsfülle etwas hinzuzufügen, da alle Idee der möglichen Dinge schon ewig in ihr als dem Worte seiner notwendigen Erkenntnis enthalten waren; daher: et investigavit — et dixit homini: Ecce timor Domini, ipse est sapientia, et recedere a malo intelligentia. Das Sittengesetz der natürlichen und positiven Offenbarung ist ebensowenig etwas anderes als die — enarratio — zeitliche Erzählung der von Gott ewig in seinem Worte ausgesprochenen sittlichen Idee. Den analogen Gedanken spricht der Ecclus. 1, 9, 10 aus: ‚Ipse creavit illam (in Spiritu sancto) et vidit et dinumeravit et mensus est et effudit eam super omnia opera sua et super omnem carnem secundum datum suum et praebuit illam diligentibus se‘.

Ich verzichte darauf die andere Frage zu entscheiden, ob und wie weit geschöpfliche Engel die Erscheinung und Wirk-

samkeit des Gottesengels vermittelten oder begleiteten. Eine dienende Mitwirkung der Engel wird durch die Analogie der Visionsszenen bei Daniel und Zacharias, durch die jüdische Tradition und einige neutestamentliche Stellen (Act. 7, 38. 53; Gal. 3, 19; Hebr. 2, 2—4) positiv begründet. Dagegen darf die vermittelnde Wirksamkeit der Engel den persönlichen Anteil nicht verdunkeln, welchen der Logos nach der alttestamentlichen Darstellung in der Ordnung der höchsten Causalität hat. Die von Paulus und Stephanus an obigen Stellen betonte grössere Würde des neuen Bundes vor dem alten wird allerdings durch die Gegenüberstellung von Christus als dem Minister des neuen Bundes, und den Engeln oder Moses als Ministern der alten Offenbarung bewiesen: aber nicht um die Offenbarungswirksamkeit des Logos für das alte Testament in ordine causae primae zu verneinen, sondern um den hypostatisch mit dem Logos verbundenen Menschensohn als den Mittler und Minister des neuen Bundes auch in der Ordnung der zweiten Ursachen hervorzuheben. Engel vermitteln die Gnaden und Offenbarungen auch im neuen Bunde; ebenso sind an die Stelle der Propheten die Apostel und Evangelisten als Organe der Offenbarung getreten: aber diese alle sind nicht mehr der wahre und eigentliche Mittler des Bundes, oder einzelner Bundesoffenbarungen und Bundesthaten, sondern stehen und wirken im Dienste des Menschensohnes: ‚Unus mediator Dei et hominum, Christus Jesus'. In anderm Sinne war Moses ein Mittler zwischen Gott und dem Volke, oder Gabriel, welcher dem Propheten Daniel, dem Priester Zacharias, der auserwählten Jungfrau Maria den Ratschluss Gottes vermittelte, als es die Engel, Apostel und Evangelisten im neuen Bunde sind. Jene standen im unmittelbaren Dienste Gottes oder einer göttlichen Person; diese empfangen ihre Offenbarungen, Aufträge und Gnadengewalten stets nur vermittelt durch die Menschheit Jesu Christi, welche im neuen und vollkommenen Bunde allein das Amt und die Würde eines Mittlers zwischen Gott und seinem Bundesvolke besitzt. Moses, der unmittelbar mit Gott verkehrte, ist darum gerade hiedurch vor allen Propheten und Aposteln (cf. Num. 12, 6—8) ausgezeichnet, und zum Typus des wahren Mittlers im vollkommenen Bunde geeignet. — Die Offenbarung und unfehlbare Durchführung des göttlichen Ratschlusses durch Erschaffung und Ordnung, durch Gesetz und Regierung: das sind die Eigen-

tümlichkeiten, mit welchen die alttestamentliche Offenbarung das Walten des Sohnes Gottes nach aussen von der Mitwirkung des Vaters und des hl. Geistes unterscheidet. Indem sie ihn den offenbarenden und vollziehenden Gesandten Jehovah's nennt, indem sie ihn als das schöpferische Wort und als die königliche Weisheit des Vaters wirkend darstellt, sagt sie nichts anderes, als dass er kraft seines Ausgangs vom Vater und in seinen persönlichen Proprietäten Erschaffer und Regent der Welt sei: Creator de Creatore, Rex de Rege. Er ist Schöpfer und König wie der Vater, weil gleicher und ewiger Gott mit ihm; aber zugleich sein Gesandter, weil er von ihm ausgeht, und zwar durch die äussere Wirksamkeit auch frei nach aussen. Der kürzeste Ausdruck, um die Eigentümlichkeit des Sohnes in dem Gotteswerke der hl. Schrift entsprechend zu charakterisiren, ist das Johanneische: ‚per quem omnia facta sunt', oder das Paulinische: ‚per quem fecit et saecula'. (Hebr. 1, 2.) Nicht in jedem Sinne darf das *per* dem Logos als proprium beigelegt werden, sondern nur insofern, als es auf einer persönlichen Proprietät desselben in Mitbeziehung auf die Kreatur beruht. Mit der Entwicklung und Anwendung dieses Gedankens möge der hl. Thomas unsere biblische Beweisführung bezüglich der Ordnung des Wirkens, wie es dem Sohne zukömmt, abschliessen.

‚Secundum vero quartam considerationem, prout consideratur Deus in habitudine ad suos effectus sumitur illa appropriatio, *ex quo*, *per quem* et *in quo*. Haec enim praepositio ‚*ex*' importat habitudinem quandam causae materialis, quae locum non habet in divinis; aliquando vero habitudinem causae efficientis, quae quidem competit Deo ratione suae potentiae activae, unde et appropriatur Patri, sicut et potentia. Haec vero praepositio ‚*per*' designat quidem quandoque causam mediam, sicut dicimus, quod faber operatur per martellum. Et sic ly ‚per' quandoque non est *appropriatum*, sed *proprium* Filii secundum illud (Jo. 1, 3): omnia per ipsum facta sunt, non quia Filius sit instrumentum, sed quia ipse est principium de principio. Quandoque vero designat habitudinem formae, per quam agens operatur, sicut dicimus, quod artifex operatur per artem; unde sicut sapientia et ars appropriantur Filio, ita et ly ‚*per quem*'. (Summ. th. p. 1. q. 39. a. 8. c.)

Insofern die sapientia und ars als genita oder dicta d. h.

als Verbum sapientiae et artis dem Sohne nicht blos appropriirt, sondern eigentümlich ist, wird von ihm das per quem auch unter dieser Beziehung proprie ausgesagt. Wenn das *ex* und *in* keine derartige Beziehung enthalten, kraft welcher sie dem Vater und dem hl. Geiste bezüglich ihrer habitudo ad effectus creatos nicht blos appropriirt, sondern als proprietas habitudinis zugesprochen werden können, so liegt die Ursache in der Unzulänglichkeit unserer Sprache zum Ausdruck der göttlichen Dinge. Dieselbe enthält ja auch kein Wort, welches proprie zur Bezeichnung der Person und des Ausgangs des hl. Geistes geeignet wäre. — Sobald aber dem Sohne eine Proprietät in dem Verhältnis zur Schöpfung — *per* quem facta sunt omnia — zukömmt, so ist damit sofort gesagt, dass eine relativ gegensätzliche Beziehungseigentümlichkeit dem Vater und dem hl. Geiste zuerkannt werden müsse — wenn uns auch die passenden Worte zur Bezeichnung fehlen. Denn jede Proprietät der einen Person schliesst die entsprechende Proprietät der andern Personen in sich ein. Nur das Finden und Restringiren geeigneter Ausdrücke macht zuweilen grössere Schwierigkeiten. Demgemäss kann das ex quo dem Vater nur unter der Beschränkung als proprium beigelegt werden, als es seine Vaterbeziehung zum Sohne bezeichnet und ihn stricte als den durch die Zeugung des Schöpfungswortes schaffenden Gott — den Creator gignens Verbum creans oder Creator per Verbum genitum creans — darstellt.

6. Artikel. Beweis aus der Darstellungsweise der hl. Schrift, insbes. des alten Testamentes, bezüglich der eigentümlichen Wirksamkeit des hl. Geistes.

Eine weitere Frage ist, ob und welche relative Proprietät nach biblischer Darstellung dem Sohne als Schöpfer und Weltregenten im Gegensatz zum hl. Geiste zukomme? oder, wie der Ausgang des hl. Geistes sein Wirken nach aussen eigentümlich beeinflusse?

Unsere Untersuchung knüpft selbstverständlich an die Art und Weise an, wie die hl. Schriften — zunächst des alten Bundes, welche sich mehr mit den von den Sendungen verschiedenen Gotteswerken beschäftigen — die Schöpfung und Weltregierung auf den Ruach Jehovah zurückführen. Zunächst ist

festzustellen, in welchem Sinne das alte Testament den Namen ‚Geist Gottes‘ gebrauche.

Für den Dogmatiker ist die erste hermeneutische Regel hinsichtlich des alten Testamentes, dass was in diesem verhüllt ist, (latet), im neuen erklärt ist, (patet); dass also das weniger Bestimmte in der Sprachweise des alten Testamentes durch die grössere Klarheit des neuen beleuchtet werden müsse. Sodann gebietet die Einheit der Teleologie, die hl. Schrift nicht als Konglomerat, sondern als von einem Geiste belebten Organismus aufzufassen, der weder sprunghaftes Fortschreiten in der Entwicklung der Offenbarung noch den vollständigen Mangel keimhafter Ansätze für die fundamentalen Wahrheiten auf irgend einer Stufe der übernatürlichen Vorbereitungsperiode zulässt. Endlich ist es die Tradition, deren lebendiges Zeugnis über das Schriftverständnis um so wertvoller ist, je näher es zeitlich den hl. Schriftstellern steht, und je einmütiger es sich ausspricht.

Bezüglich der Erkenntnis des hl. Geistes will gerade das neue Testament dieselbe nicht erst bringen, sondern setzt sie einigermassen voraus. Niemand nahm Anstoss, als Johannes der Täufer zu den Schriftgelehrten wie zum Volke von dem hl. Geiste sprach; kein Pharisäer fragte den Herrn, warum er von ihm als einer göttlichen Person rede, und zwar als von einer solchen, deren Beleidigung weder in diesem noch in jenem Leben Verzeihung finde. Und doch waren gerade die Pharisäer durch die Beziehung zum hl. Geiste, in welcher sie vom Herrn dargestellt wurden, tief erbittert, und hätten es gewiss nicht versäumt, ihm eine Lehre, welche auf das erste Anhören hin mit der Einheit Gottes so unverträglich erscheint, als gotteslästerlich vorzuhalten. Sie waren gewiss nicht ängstlicher besorgt, die Heiligung des Sabbats, als die Einheit Gottes zu wahren. Wenn sie daher weder Johannes, noch Christus, noch den Aposteln einen Vorwurf daraus machten, so beweist dieses Schweigen, dass sie in ihren eigenen schriftmässigen Anschauungen nichts mit der Trinitätslehre Christi Unvereinbares vorfanden. Woher sollte jedoch diese Entwicklung des Gotteslehre ihre Anregungen empfangen haben, als von den hl. Schriften, welche im alten Bunde noch vielmehr als im neuen die lebendige Quelle und der fortwährend normirende Kanon der Glaubenslehre waren?

Dazu kömmt, dass die Apologeten in ihren öffentlichen Dokumenten stets auf die Trinitätslehre des alten Testamentes, der jüdischen Theologie und deren Einfluss auf Plato u. s. w. hinweisen; ferner dass die überwiegende Mehrzahl der Väter die Trinitätslehre nicht blos im alten Testamente selbst ausgesprochen findet, sondern als in dem bewussten Glauben der Unterrichteteren aller alttestamentlichen Perioden vorhanden erklärt; endlich dass der Glaube an die göttliche Dreifaltigkeit und die Ankunft des Messias für die — sog. Majores — Patriarchen, Propheten, Priester, Schriftgelehrten u. dgl. als notwendig zum Heile erachtet wird.

Alle diese Zeugnisse der Tradition sind zwar durch die häretische Tendenz des Synedriums von Jabne, welches die alt- und neutestamentliche Theologie in Widerspruch bringen wollte, und durch die rationalistische Tendenz, in der hl. Schrift möglichst wenig Inhalt und möglichst viele Tautologien zu finden, zurückgedrängt worden; aber die vom Rationalismus emanzipirte Schriftkenntnis schafft mehr und mehr Beweismaterial für die Trinitätslehre des alten Bundes herbei, vgl. Kuhn, Zschokke, Rohling, Heinrich.

Theodor von Mopsuestia versteht gewöhnlich unter dem Geiste Gottes die göttliche Vorsehung, seinen Schutz und seine Liebe. Seine Hauptgründe sind: man habe im alten Testamente die Persönlichkeit des hl. Geistes nicht gekannt; es sei der Ausdruck ‚Geist Jehovahs' ein ähnlich umschreibender Sprachgebrauch, wie das Wort ‚Seele' das Reflexiv ersetze. cf. com. ad Joel 2. und ad Aggae. 2. (N. B. Patr. 7. tom. p. 83 und 276.) — Gegen letzteres Moment spricht indessen die kopulative Nebeneinanderstellung; ferner die Zueignung fester und durch das neue Testament vollkommen bestätigter und aufgeklärter Attribute an den Ruach Jehovah quoad esse wie quoad operandum.

Die Eigentümlichkeit jener Klasse von Hebraismen, welche das Reflexiv mit dem Begriffe ‚Seele' umschreiben, liegt nicht in einer willkürlichen Wortvermehrung, sondern in der Tendenz nach grösserer Anschaulichkeit und Genauigkeit des Ausdrucks. Letztere wird dadurch erreicht, dass die Handlung nicht auf das ununterschiedene Gesamtwesen oder das letzte Subjekt, das Ich, sondern auf jenen Teil oder jenes Vermögen oder jene Eigenschaft des Ich oder des Gesamtwesens bezogen wird, durch

welche sie ihm zukömmt. Gott schliesst nun jede andere reale Unterscheidung aus, als diejenige der drei Personen; folglich wird die hl. Schrift gerade wegen ihrer hebraistischen Tendenz am meisten geneigt sein, dadurch eine grössere Genauigkeit und Anschaulichkeit, Lebendigkeit und Wahrheit in ihre Darstellung des Göttlichen zu bringen, dass sie der Gottheit die einzelnen Prädikate in derjenigen Person beilegt, durch welche sie ihr relativ vorzüglich oder eigentümlich zukommen. Wenn das alttestamentliche Verständnis keine Veranlassung fand, die übrigen Unterscheidungen in Gott, wie Seele u. ähnl. zu personifiziren, so ist dies wieder ein Beweis, dass man zwischen der Umschreibung in mehreren Worten, und der genauen Darstellung wirklich — auch in Gott — unterschiedener Momente zu unterscheiden wusste.

‚Der Geist Gottes schwebte über den Wassern', sagt der Schöpfungsbericht: ein Wort, das vielfach in den alttestamentlichen Schriften wiederklingt, um das Leben Einflössende oder Leben Erweckende in dem Schöpfungsakte besonders herauszuheben. Die spontane Lebendigkeit scheint eine besondere anregende Immanenz Gottes in der Kreatur zu verlangen, welche die Folge der natürlichen Mitteilung des göttlichen Geistes, wie der Tod die Folge seines Zurückziehens ist. Die verminderte Lebenskraft des sündiggewordenen Geschlechtes wird darum durch die Verminderung der Teilnahme am Gottesgeiste begründet: ‚Dixitque Deus: Non permanebit Spiritus meus in homine in aeternum, quia caro est; eruntque dies illius 120 annorum. (Hebr. soll nicht streiten, statt permanebit. Gen. 6, 3.) Dem entsprechend sagt Job 33, 4: ‚Spiritus Dei fecit me, et Spiraculum Omnipotentis vivificavit me'[1]). Und der Psalmist: ‚Emittes Spiritum tuum et creabuntur; et renovabis faciem terrae'. (ps. 102, 30). — Dagegen bringt Job die Schönheit der Himmel in besondere Beziehung zum hl. Geiste: ‚Spiritus ejus ornavit coelos' (Job 26, 13), woran ps. 8. anklingt: ‚Quoniam

1) Hiezu bemerkt *Hieronymus*: Ut det auctoritatem se audiendi, ita locutus est, quando non possit non recta et vera dicere, is qui Spiritu Dei factus sit et Omnipotentis Spiraculo animatus: ubi Trinitatis Deum intelligere debemus. In Deo enim nominat Patrem; in Omnipotente Filium; in Spiritu Spiritum sanctum.

videbo coelos tuos, opera digitorum tuorum, lunam et stellas quae tu fundasti'; und ps. 32, 6: ‚Verbo Domini coeli firmati sunt, et Spiritu oris ejus omnis virtus eorum', wozu Hieronymus bemerkt: ‚Trinitatis majestas manifestissime declaratur: Dominus, Verbum, Spiritus Domini'.

Dass die Teilnahme aller dieser Güter, welche die Schöpfung giebt, Leben, Schönheit und Kraft durch eine gewisse Aufnahme des Gottesgeistes in die reine Empfänglichkeit der Materie erfolge, deutet Judith in ihrem begeisterten Hymnus an: ‚Tibi serviat omnis creatura, quia dixisti et facta sunt; misisti Spiritum tuum et creata sunt, et non est qui resistat voci tuae'. (Jud. 16, 17.) Was Cornelius a Lapide zur Erklärung beifügt: ‚Spiritum, intellige oris h. e. dictum et jussum quo Deus dixit jussitque: fiat sol luna aves pisces etc. et illico facta sunt; alludit ad ps. 32, 6.' setzt voraus, dass sinnliche, von Atem begleitete Schöpfungsworte in ihrer Sinnlichkeit hervorgehoben worden seien. Letzteres ist unannehmbar, folglich kann der Literalsinn von spiritus an unserer Stelle auch kein sinnlicher sein, sondern ist zu beziehen auf die das innergöttliche Schöpfungswort begleitende Ausströmung (misisti) des belebenden Geistes, und hat offenbar ihre Grundlage in Gen. 1, 2. Wie dort weder Wind noch Sturm noch andere Elementarkräfte unter dem Ruach Jehovah verstanden werden können, weil Wasser und atmosphärische Luft (i. e. Wind u. s. w.) noch gar nicht unterschieden existiren konnten, ehe die Scheidung von Licht und Finsternis (imponderabler und ponderabler Materie) vor sich gegangen war; kann hier ebensowenig die Aussendung eines andern als des persönlichen Gottesgeistes gemeint sein, weil es keinen andern giebt, noch etwas anderes ohne den Text zu verflachen, darunter verstanden werden kann. Die Folge jener — sozusagen natürlich belebenden — Geistesausgiessung ist das Erfülltsein alles Endlichen vom Geiste Gottes, die innerlichste Gegenwart desselben, deren gerade die lebendigthätigen Wesen insbesondere bedürfen. Act. 17, 28. Kraft dieser Durchdringung aller Kreatur ist der ihr immanente Gottesgeist Zeuge ihrer geheimsten Absichten: ‚Quoniam Spiritus Domini replevit orbem terrarum, et hoc quod continet omnia scientiam habet vocis. Propter hoc qui loquitur iniqua non potest latere, nec praeteriet illum corripiens iudicium'. (Sap. 1, 7. 8. cf. ps. 138, 7—13.)

Eine Bestätigung aus dem übernatürlichen Gebiete gewinnt die direkte Beziehung dieser Stellen auf den hl. Geist dadurch, dass die Weissagungen der messianischen Geistesmitteilung ihre Analogie aus der natürlichbelebenden Geistesausgiessung nehmen, und zwar auch in vollständig ausgeführter Vergleichung, wie Ezech. 37, 1—10. Bild und Vision; 11—14. Erklärung.

Eine tiefe Bereicherung erfährt die Beziehung des Schöpfungsaktes zur hl. Dreifaltigkeit, wenn wir die Erklärung des Didymus von Alexandrien, Hieronymus und Thomas adoptiren. Didymus findet die besondere Beziehung der Schöpfung zur Trinität in der dreifachen Darstellung des göttlichen Wirkens: ‚Εἶπεν ὁ Θεός· Γενηθήτω στερέωμα. Καὶ ἐποίησεν ὁ Θεὸς τὸ στερέωμα. καὶ ἴδεν ὁ Θεὸς ὅτι καλόν‘. Σημειωτέον, ὅτι καὶ τρεῖς ὑποστάσεις, καὶ ἑκάστη Θεὸν ὀνομάζει, καὶ τὴν συμφωνίαν καὶ τὴν συνεργίαν δείκνυσι τοῦ εἰπόντος καὶ τοῦ ποιήσαντος καὶ τοῦ ἐπαινέσαντος. (de Trin. lib. 1. c. 18. Migne 344 A.)

Hieronymus hebt in der Dreifaltigkeit der erschaffenden Gottesthat die absolute Einheit hervor, damit nicht die falsche Meinung entstehe, das Bewirken des Sohnes und der im hl. Geiste mitgeteilte Segen füge etwas Absolutes zum schöpferischen Sagen des Vaters hinzu. Indem die relative Besonderheit im Schöpfungsakte hervorgehoben wird, bleibt die absolute Einheit desselben ebenso unversehrt, wie die Einheit des Wesens. Demgemäss ist der gemeinsame Schöpfungsakt, wie er vom Vater ausgeht ein schöpferisches Sprechen; vom Sohne geht er aus als allmächtige Erfüllung des väterlichen Gebotes; der heilige Geist ist schaffend als der zielgebende, ordnende und belebende Segen des Vaters und des Sohnes. Analog wird diese seine eigentümliche Wirksamkeit für die übernatürliche Ordnung charakterisirt in Is. 44, 3: ‚Effundam enim aquas super sitientem et fluenta super aridam; effundam Spiritum meum super semen tuum, et benedictionem meam super stirpem tuam‘. Dieser im hl. Geiste mitgeteilte Segen, wie das schaffende Wort des Vaters und die Wirksamkeit dieses Wortes sind gleich schöpferisch und bringen als e i n e e i n z i g e Gottesthat die ganze Kreatur hervor. ‚Trinitatis enim Deus creavit omnia‘, sind die Worte des hl. Hieronymus (zu Job 33, 4.), ‚sed quando hominem fecit, propria et speciali quadam significatione nominum per diversam operum nuncupationem se voluit demonstrare,

ita legislatore dicente: — Gen. 1, 27 u. 2, 7. — ubi in faciente et inspirante vel etiam benedicente sine ulla discretione vel dissonantia voluntatis operatam Trinitatem sentire debemus. Non enim refert aliquid, vel *diversum* intelligere facit verbum, *creavit*, *inspiravit*, *et benedixit:* ubi secundum naturae unitatem una est voluntas opusque commune'.

Der hl. Thomus zeigt die innere Verbindung der relativen Besonderheit im Schöpfungswerke mit den notionalen Akten. Wie er ausführt (s. th. p. 1. q. 32. a. 1. 3$^{m.}$), ist die Kenntnis der hl. Trinität notwendig zum rechten Verständnis der Schöpfung: ,Unde et Moyses postquam dixerat: ,In principio creavit Deus coelum et terram', subdit: ,Dixit Deus: Fiat lux'! ad manifestationem divini Verbi; et postea dixit: ,Vidit Deus lucem, quod esset bona', ad ostendendam probationem divini Amoris. Et similiter et in aliis operibus'.

Nach anderer Seite hin beleuchtet er den Zusammenhang also: (Ad 2^{dum} dicendum quod) ,Sicut natura divina licet sit communis tribus personis ordine tamen quodam eis convenit, in quantum Filius accipit naturam divinam a Patre — und zwar in der Weise des Ausgesprochenwerdens — et Spiritus sanctus ab utroque, — und zwar in der Weise der Willensbestätigung, — ita etiam *virtus creandi*, licet sit communis tribus personis, ordine tamen quodam eis convenit. Nam Filius eam habet a Patre, et Spiritus sanctus ab utroque. Unde Creatorem esse attribuitur Patri ut ei qui non habet virtutem creandi ab alio, — sondern sie durch sein Wort und seinen Segen ausübt. — De Filio autem dicitur Jo. 1, 3: Omnia per ipsum facta sunt, in quantum habet eandem virtutem, sed ab alio, — nämlich wie der Befehl vom Befehlenden und das Wort vom Sprechenden seine Kraft ableitet und ausübt; — nam haec praepositio ,*per*' solet denotare causam mediam, sive principium de principio. Sed Spiritui sancto qui habet eandem virtutem ab utroque, attribuitur quod dominando gubernet et vivificet quae sunt creata a Patre per Filium'. Und weiter unten: ,Spiritui sancto autem attribuitur bonitas, ad quam pertinet gubernatio deducens res in debitos fines, et vivificatio; nam vita in interiori quodam motu consistit. Primum autem movens est finis et bonitas'. (s. th. p. 1. q. 45. a. 6. 2$^{m.}$)

Wie das göttliche Wort bezüglich der Kreatur nicht blos ein spekulatives — Verbum expressivum — sondern ein prak-

tisches Wort — Verbum factivum — ist, welches die Wahrheit in seinem Objekte nicht vorfindet, sondern verursacht, so ist auch die persönliche Bestätigung des göttlichen Liebewillens bezüglich der Kreatur zunächst kein Ruhen des göttlichen Wohlgefallens in einer schon vorhandenen kreatürlichen Güte, sondern erschaffendes und belebendes Segnen, welches das εὖ εἶναι mitteilt. Wie aber das Gute und das Seiende, das εὖ εἶναι und das εἶναι, nur begrifflich verschieden sind, und sich sachlich gegenseitig decken, so ist das Produkt des Schöpfungsaktes, auch insofern er auf das Wort und den Geist Gottes zurückzuführen ist, sachlich identisch und erscheint nur jeweils unter jener besondern Beziehung. Gottes Segen giebt das Gutsein, indem er die Kreatur zu einem ihr entsprechenden Ziele einrichtet, sie darnach streben macht, d. i. sie belebt, und sie endlich zum Ziele führt.

Auf diese dreifache Beziehung des Schöpfungswerkes spielt auch der Weise in seiner begeisterten Aufforderung zum Lobpreis der Werke Gottes an: ‚Sic dicetis:

21. Opera *Domini* universa bona valde. 22. Et in Verbo ejus stetit aqua sicut congeries, et in Sermone illius (sicut) exceptoria aquarum, 23. quoniam in praecepto illius placor fit . . 27. *Benedictio* illius quasi fluvius inundavit. 28. Quomodo cataclysmus aridam inebriavit, sic ira ipsius gentes, quae non exquisierunt eum, haereditabit‘. (Eclus. 39, 20—28. bezüglich der Dreiteilung cf. 2. Reg. 7, 29. und 1. Paral. 17, 26. 27.) Insbesondere legt das Bild des befruchtenden Stromes die Beziehung auf den hl. Geist als Lebendigmacher nahe, zumal in Erinnerung an Stellen wie ps. 1; 45, 5; 64, 10 sq.; Eclus. 24, 40; Ezech. 47, 1—12. Jo. 4, 13; 7, 38; Apoc. 22, 1. 17.

Indem wir die schöpferische Wirksamkeit des hl. Geistes als den in die Kreatur eindringenden, sie erfüllenden, aufrichtenden, belebenden, zum Ziele führenden und Gott wohlgefällig machenden Segen des Allerhöchsten auffassen, gewinnen wir die Erklärung zu der Art und Weise, wie die hl. Schriftsteller von Moses an den hl. Geist in der Art seines Waltens charakterisiren. Er ist und waltet ganz eigentlich *in* dem Menschen, und ist die höchste Erklärung und Garantie aussergewöhnlicher Geisteskraft (Gen. 41, 38): ‚Locutusque est Pharao ad eos: Numquid invenire poterimus talem virum, qui Spiritu Dei plenus

sit‘? (Hebr.: in dem der Geist Elohims ist?) — Durch die Erfüllung mit diesem Ruach Jehovah hat Gott den hiezu berufenen Beseleel befähigt, die zum Gottesdienst notwendigen Kunstarbeiten den Gesetzesvorschriften und der in ihnen verkörperten Idee gemäss auszuführen. Es ist ja der *Finger* Gottes, der die göttliche Idee am gestirnten Himmel verwirklicht (ps. 8, 4.) und das göttliche Sittengesetz in die Bundestafeln eingeschrieben hat (Exod. 31, 18; 32, 16; Deut. 9, 10.), kein anderer als der Gottesgeist, welcher auch den Genius der hl. Kunst im Menschen erweckt. Es ist hiebei an die erhabene Idee zu denken, welche in der Stiftshütte und ihrem Ornate versinnbildet werden sollte, das Abbild der himmlischen Wohnung und dreifaltigen Wirksamkeit Gottes zu sein. Jedenfalls konnte ihr Bau und Schmuck nicht ohne eine tiefe Erkenntnis der erhabensten Mysterien unternommen werden. (Vgl. *Karch*, die mosaische Stiftshütte II., Würzburg 1876.) — ‚Locutusque est *Dominus* ad Moysen dicens: Ecce vocavi in nomine Beseleel . . . et implevi eum *Spiritu Dei*, sapientia et intelligentia et scientia in omni opere, ad excogitandum — in spontanem künstlerischem Erfinden — quidquid fabrefieri potest ex auro‘ etc. (Exod. 31, 1—11; 35, 30—35.)

Die Teilnahme desselben Geistes ist es, welche zum Propheten und zum Regenten befähigt; daher wurde die Gründung des Regierungskollegiums der 70 Aeltesten zur Stütze Mosis durch eine feierliche und wunderbare Geistesmitteilung in der Wüste Pharan von Gott selbst vollzogen. (Num. 11, 16. 17. 24—29.)

Unter dem Geiste, den Gott von Moses nahm, ist der göttliche Geist selbst zu verstehen, nicht etwa Geistesgaben: denn nur das Göttliche selbst — die gratia increata — kann so mitgeteilt werden, dass es keine Verminderung erfährt. Dazu kömmt, dass Moses ihn selbst den Geist Jehovah's nennt: ‚Quid, inquit (Moses), aemularis pro me? Quis tribuat, ut omnis populus prophetet et det eis Dominus Spiritum suum‘? (Num. 11, 29.) — Ferner heisst es, der Geist habe sich auf die 70 niedergelassen und auf ihnen geruht; die Folge hievon war ihr prophetisches Reden. Indem Gott ausdrücklich hervorhebt, dass er von demjenigen Geiste, der in Moses wirke, ihnen mitteilen werde, bestätigt er die persönliche Einheit des Geistes, der in vielen zugleich sein kann, ohne sich mitzuvervielfäl-

tigen. Dies kann nur die ungeschaffene Gnade sein, der hl. Geist selbst. Dadurch war ferner kundgegeben, dass Moses trotzdem das wahre Haupt und der Mittler zwischen Gott und dem Bundesvolk auch für die 70 Aeltesten bleibe, und allein ein Vorbild jenes — gottmenschlichen — Propheten und Mittlers sei, von dessen Gnaden- und Wahrheitsfülle Alle empfangen.

Der Geist Jehovahs wehet und wirket, wo er will, und lässt seine Propheten auch dann sprechen, wenn sie selbst ihm nicht entgegengehen, sondern ausweichen möchten. So Bileam, über den der Ruach Elohim kam, obgleich er Gott das drittemal nicht entgegenging, um den höchsten und messianischen Segen über Israel zu verkünden. (Num. 23, 3. 4. 15. 16; 24, 1. 2.)

Ausdrücklich erklärt Gott, Josue sei zum Nachfolger Mosis dadurch geeignet, dass der Geist in ihm ist: ‚Dixitque Dominus ad eum: Tolle Josue filium Nun, virum in quo est Spiritus, et pone manum tuam super eum'. Num. 27, 18. Die Vermehrung dieser Geistesgnade fand erst nach Mosis Tode statt, als Josue wirklich in sein Amt eintrat: da erfüllte ihn der Geist der Weisheit. ‚Josue vero, filius Nun, repletus est Spiritu sapientiae, quia Moyses posuit super eum manus suas'. Deut. 34, 9. — Der Ruach Jehovah befähigte den Othoniel, Israel zu retten und zu regieren: Jud. 3, 9. 10: ‚Et clamaverunt ad Dominum, qui suscitavit eis salvatorem et liberavit eos, Othoniel videlicet filium Cenez, fratrem Caleb minorem, 10. fuitque in eo Spiritus Domini et judicavit Israel'. Ebenso den Jephte: Jud. 11, 29: ‚Factus est ergo super Jephte Spiritus Domini.

Samson, der von seiner Geburt an geheimnisvolle Gottesheld, wurde in zunehmendem Grade vom Ruach Jehovah geleitet und zu Heldenthaten angeregt, und zwar in Folge des Segens Jehovahs: ‚Crevitque puer et benedixit ei Dominus; coepitque Spiritus Domini esse cum eo (Hebr. ihn anzutreiben) in castris Dan, inter Saraa et Esthaol'. (Jud. 13, 24. 25; cf. 14, 6. 19; 15, 14 irruit.)

Es könnte leicht scheinen, diese Antriebe des hl. Geistes seien nur auf die äussern Thaten, nicht auf die innern sittlichen Gesinnungen gerichtet gewesen: doch mit Unrecht. Jene Heldenthaten entstanden aus heiligem Eifer für Gottes Sache,

und waren gewiss auch bei Samson von sittlicher Heiligkeit begleitet. Wenigstens gewinnt diese Annahme grosse Wahrscheinlichkeit aus den Worten, mit welchen Samuel dem zum König Israels gesalbten Saul die Wirkungen des hl. Geistes schildert: 1. Reg. 10, 6: ‚Et insiliet in te Spiritus Domini et mutaberis in virum alium. 7. Quando ergo evenerint signa haec omnia tibi, fac quaecumque invenerit manus tua, quia Dominus tecum est. 8 . . . 9. Itaque cum avertisset humerum suum, ut abiret a Samuele, immutavit ei Deus cor aliud, et venerunt omnia signa haec in die illa. 10. Veneruntque ad praedictum collem et ecce cuneus prophetarum obvius ei, et insiluit super eum Spiritus Domini et prophetavit in medio eorum'. Die prophetische Wirkung des hl. Geistes geschah durch vorübergehende Anregung und Begeisterung; ebenso diejenige zu ausserordentlichen Thaten. Darum heisst es 1. Reg. 11, 6, als Saul der höhnische Angriff der Ammoniten gemeldet worden war: ‚Et insilivit Spiritus Domini in Saul, cum audisset verba haec et iratus est furor ejus nimis'; es gelang seiner Energie, das gesamte Volk zur Wahrung der Ehre Israels zu einigen, und einen Sieg zu erringen, welcher zu seiner allgemeinen Anerkennung als König führte. Insofern aber die Wirksamkeit des hl. Geistes auf die innere und sittliche Lenkung seiner Gedanken und Bestrebungen als König Israels ging, wich er erst dann von Saul, als er sündigte und David an seine Stelle erhoben wurde. 1. Reg. 16, 13. ‚Tulit ergo Samuel cornu olei et unxit eum in medio fratrum ejus et directus est Spiritus Domini a die illa in David et deinceps . . . 14. Spiritus autem Domini recessit a Saul et exagitabat eum spiritus nequam a Domino'. Dass auch der Dämon zuweilen (v. 23.) Ruach Elohim genannt wird, dient dem Gedanken, dass auch die Feinde Gottes unter den Engeln ihm unbedingt unterworfene, allerdings mehr zum Strafen verwendete Knechte Gottes sind. Diese können nur soweit wirken, als Gott es gestattet; der hl. Geist dagegen waltet mit freier Allmacht und kann auch diejenigen, welche ihm widerstreben, zur unwillkürlichen Anerkennung seiner Allmacht zwingen, wie es an den Boten Sauls und zuletzt an Saul selbst geschah. (1. Reg. 19, 20—24.) Aehnlich bestätigt auch derjenige Geist, welcher sich anbot, durch die 400 Propheten Ahab zu täuschen, die Einzigkeit und Gottheit des Ruach Jehovah: 3. Reg. 22, 24:

‚Accessit autem Sedecias filius Chanana et percussit Michaeam in maxillam et dixit: Mene ergo dimisit Spiritus Domini et locutus est tibi‘? v. 28. wird er Dominus genannt. (cf. 2. Paral. 18, 18—23.)

Dass der Geist Jehovahs, der auch Jehovah genannt wird, mit David war, offenbarte sich zuerst in seinem heroischen Eifer für Gottes Ehre, in seinem unüberwindlichen Vertrauen auf die Hilfe des in ihm wohnenden Gottes, und in seinem Sieg über Goliath. (1. Reg. 17.) Diesem Geiste schrieb er in seinen Psalmen verschiedene Gotteswerke (ps. 32, 6), seine eigene Heiligung (ps. 50. 142), und in seinem Todes-Psalme alle übernatürlichen Eingebungen zu: ‚Spiritus Domini locutus est per me, et sermo ejus per linguam meam‘. (2. Reg. 23, 2.)

Dieser Gottesgeist beschützt nach dem Glauben des Volkes, wie Abdias es ausspricht, seine Propheten, so dass er sie aus der Gefahr an einen sichern Ort hinwegträgt: ‚Cumque recessero a te, Spiritus Domini asportabit te in locum quem ego ignoro‘. (3. Reg. 18, 12; cf. Act. 8, 39.) Aehnlich 4. Reg. 2, 1. 3. 5, wo der Elias Wegnehmende Jehovah, und 16, wo er Ruach Jehovah genannt wird. In v. 9. bittet Elisaeus um den doppelten Geist des Elias; nach v. 14. versucht er, ob der Gott des Elias wirklich bei ihm sei. (cf. Didymus de Trin. l. 2. c. 11. p. 653 sq.)

Der Gottesgeist regte Azarias, den Sohn des Propheten Oded an, dass er Asa und das Volk in Erinnerung an die immerwährende und langmüthige Gottesführung und den eben gewährten Sieg auffordere, den Götzendienst vollständig abzuschaffen, und Jehovah mit ganzem Herzen zu suchen und zu finden. (2. Paral. 15, 1—15.)

In offenkundiger Weise wurde unter Josaphats Regierung Jahaziel, ein Levite aus der Familie Asaph vom Geiste des Herrn ergriffen, und verhiess als Erhörung des gemeinsamen Gebetes den Sieg über Moab und Ammon. (2. Paral. 20, 13—17.)

Als nach dem Tode des Hohepriesters Jojada König Joas und die Fürsten in Götzendienst zurückfielen, ‚facta est ira contra Judam et Jerusalem propter hoc peccatum, 19 mittebatque eis prophetas, ut reverterentur ad Dominum, quos protestantes illi audire nolebant. *20. Spiritus itaque Dei* induit (hebr. hüllte sich in) Zachariam filium Jojadae sacerdotem et

stetit in conspectu populi et dixit eis: Quare transgredimini praeceptum Domini Dei, quod vobis non proderit, et dereliquistis Dominum, ut derelinqueret vos‘? Man steinigte den Priester auf königlichen Befehl. (2. Paral. 24, 18—22.) Dies ist der Geist, von welchem Stephanus sagte: ‚Vos semper Spiritui sancto resistitis; sicut patres vestri, ita et vos‘. (Act. 7, 51.)

Den Charakter der Führung des Bundesvolkes durch den Geist des Herrn schildert Isaias in seinem innigen Gebete (63, 7—64, 12. hier 63, 9 sq.): ‚In omni tribulatione eorum non est tribulatus, et Angelus faciei ejus salvavit eos: in dilectione sua et in indulgentia sua ipse redemit eos et portavit eos, et elevavit eos cunctis diebus saeculi. 10. Ipsi autem ad iracundiam provocaverunt et afflixerunt Spiritum sancti ejus (hebr. ‚den Geist seiner Heiligkeit‘ oder ‚seinen hl. Geist‘) et conversus est eis in inimicum et ipse debellavit eos. 11. Et recordatus est dierum saeculi Moysi et populi sui: Ubi est qui eduxit eos de mari cum pastoribus gregis sui? ubi est qui posuit in medio ejus Spiritum sancti sui (hebr. seinen hl. Geist)? 12. qui eduxit ad dexteram Moysen brachio majestatis suae, qui scidit aquas ante eos, ut faceret sibi nomen sempiternum; 13. qui eduxit eos per abyssos, quasi equum in deserto non impingentem, 14. quasi animal in campo descendens? Spiritus Domini ductor ejus fuit; sic adduxisti populum tuum, ut faceres tibi nomen gloriae‘. Die ausserordentliche Zärtlichkeit und Sanftmut dieser Führung machte der Logos dem eifernden Elias im Sinnbilde des milden Wehens klar; sie war es, welche das Herz des aus der Verbannung zurückkehrenden Israel durchschnitt und vollkommen zu Gott bekehrte. Diese Milde, neu erkannt aus dem Lesen der hl. Schriften und aus der eigenen Erfahrung bewog die Leviten, dem Geiste des Herrn in ihrem feierlichen Dankgebete (2. Esdr. 9, 5—37) den Namen des g u t e n Geistes zu geben: ‚Tu autem (trotz der Verehrung des goldenen Kalbes) in misericordiis tuis multis non dimisisti eos in deserto; columna nubis non recessit ab eis per diem, ut duceret eos in viam, et columna ignis per noctem, ut ostenderet eis iter, per quod ingrederentur. 20. Et Spiritum tuum bonum dedisti, qui doceret eos, et manna tuum non prohibuisti ab ore eorum et aquam dedisti eis in siti‘. (l. c. 9, 19. 20.) Ihre Betrachtung bringt den Weisen zum Ausruf: ‚O quam bonus et suavis est Domine Spiritus tuus in omnibus‘! (Sap. 12,

1.) — Je grösser diese Milde war, desto schrecklicher war auch die Sünde Israels: der Widerstand gegen den hl. Geist. ‚Et protraxisti super eos annos multos et contestatus es eos in Spiritu tuo per manum prophetarum tuorum et non audierunt: et tradidisti eos in manu populorum terrarum. (l. c. 9, 30.) — Vae filii desertores, dicit Dominus, ut faceretis consilium, et non ex me; et ordiremini telam, et non per Spiritum meum, ut adderetis peccatum super peccatum. (Isai. 30, 1.) — Et cor suum posuerunt ut adamantem, ne audirent legem et verba quae misit Dominus exercituum in Spiritu suo per manum prophetarum priorum. (Zach. 7, 12.)

Die Propheten erscheinen in besonderm Sinne als Organe des hl. Geistes. Dieser, nicht menschliches Alter und Erfahrung, ist es schon nach Elihu's Wort, der den Menschen Einsicht giebt: ‚Sed ut video, Spiritus est in hominibus et Inspiratio Omnipotentis dat intelligentiam‘. (Job 32, 8.) Der hl. Geist ist nicht die hypostatische Offenbarung Gottes, sein Logos, aber er ist die persönliche Inspiration der Gottesoffenbarung. In ihm und durch ihn sah Isaias nach dem Zeugnis des Jesus Sirach in die fernste Zukunft: ‚Spiritu magno vidit ultima et consolatus est lugentes in Sion. Usque in sempiternum ostendit futura, et abscondita, antequam evenirent‘. (Eclus. 48, 27, 28; Isai 59, 20.)

Die Art und Weise der Anteilnahme des hl. Geistes an der Sendung und Ausrüstung der Propheten schildert Ezechiel am genauesten. Er sah in seiner ersten Vision die Herrlichkeit Gottes in Menschengestalt, also die persönliche Theophanie, und fiel auf sein Antlitz. Da drang auf das Wort des Thronenden der Geist in ihn ein, stellte ihn aufrecht, und machte ihn fähig, vor Gott zu stehen und seine Sendung entgegenzunehmen. (Ezech. 2, 1): ‚Haec visio similitudinis gloriae Dei et vidi et cecidi in faciem meam, et audivi vocem loquentis et dixit ad me: Fili hominis, sta super pedes tuos et loquar tecum. 2. Et ingressus est in me Spiritus, postquam locutus est mihi, et statuit me super pedes meos, et audivi loquentem ad me 3 et dicentem: Fili hominis, mitto ego te‘. . . . 3, 8: ‚Ecce dedi faciem tuam valentiorem faciebus eorum et frontem tuam duriorem frontibus eorum. 9. Ut adamantem et silicem dedi faciem tuam, ne timeas eos neque metuas a facie eorum, quia domus exasperans est‘. Der Prophet empfängt den Befehl, seine

Sendung auszuführen: aber nicht von Gott verlassen, wenn auch die Herrlichkeit Gottes aus seinem Geiste entrückt wird. Derselbe Geist, der ihm durch seine innerste Gegenwart Kraft verliehen, Gottes Herrlichkeit zu schauen, Gottes Rede zu hören, und jeder Verstocktheit entgegenzutreten, blieb in ihm, leitete ihn und trug ihn zum Schauplatz seiner jeweiligen Sendung, bald wunderbar und fühlbar, bald durch unmerklichen Antrieb. ‚Et assumpsit me *Spiritus* et audivi post me vocem commotionis magnae: Benedicta gloria Domini de loco suo! 13. et vocem alarum. . . . 14. *Spiritus* quoque levavit me et assumpsit me, et abii amarus in indignatione spiritus mei; *manus* enim Domini erat mecum, confortans me‘. Der hl. Geist führte ihn nach Hobar, um dort 7 Tage in Einsamkeit zu verharren; dann erging an ihn das Wort und die Sendung des Herrn im Besondern. — Die Wirksamkeit des hl. Geistes wird ähnlich wieder geschildert c. 3, 23. 24; 8. 1. 3 sq.; 11, 1 sq. 5: ‚Et irruit in me Spiritus Domini et dixit ad me: Loquere: haec dicit Dominus. . . . 21. 22. Et elevaverunt Cherubim alas suas et rotae cum eis, et gloria Dei Israel erat super ea. 23. Et ascendit gloria Domini de medio civitatis, stetitque super montem, qui est ad orientem urbis. 24. Et Spiritus levavit me, adduxitque in Chaldaeam ad transmigrationem in visione *in Spiritu Dei*, et sublata est a me visio, quam videram. 25. Et locutus sum ad transmigrationem omnia verba Domini quae ostenderat mihi‘. — c. 37, 1 sq.: ‚Facta est super me manus Domini et eduxit me in Spiritu Domini, et dimisit me in medio campi qui erat plenus ossibus, et circumduxit me per ea in gyro . . . 3. et dixit ad me: Fili hominis, putasne, vivent ossa ista? — Et dixi: Domine Deus, tu nosti‘. Ferner c. 40, 1 sq. 43, 1—6 sq. Unter ‚Geist‘ kann kein Engel verstanden werden, denn er wird ‚Geist Gottes‘ (c. 11, 24) und ‚Geist des Herrn‘ genannt, und als Gott angeredet (c. 37, 3.); auch bezeichnet der Prophet eine sichtbare oder menschenähnliche Erscheinung, in welcher Engel zu erscheinen pflegen, gewöhnlich als solche. (40, 3; 43, 6; 47, 3.) Dagegen wird der Gottesgeist mit der Gottes h a n d identisch sein, welche schon Moses zur Vision der vorübergehenden Herrlichkeit Gottes befähigte, und während derselben beschützte. (Exod. 33, 22. 23.) Bei Ezechiel (1, 3; 3, 14; 8, 1; 37, 1; 40, 1 sq.) übergiebt sie ihm die Offenbarung (2, 9); legt sich beschützend, stärkend und leitend auf ihn,

(Isai. 50, 7; Jer. 1, 9. 18; 15, 19—21; Dan. 8, 17; 10, 8—19; Mich. 3, 8.) wie der Geist Gottes. Vielleicht besteht auch eine Beziehung der altkirchlichen Darstellung der das Opfer entgegennehmenden oder zum Schutze ausgestreckten Gotteshand zu diesem biblischen Bilde. Ganz dieselben Funktionen, welche ‚der Geist des Herrn' (und ‚die Hand Gottes') bei den Propheten erfüllt, werden ihm von Christus für die Apostel beigelegt: er führe in die geoffenbarte Wahrheit ein, erinnere an dieselbe, lege die geeigneten Worte in den Mund, rege zur rechten Zeit zum Sprechen an, und mache die Gesandten Gottes zu furchtlosen und unüberwindlichen Zeugen der Wahrheit. Er sammelt und weiht den menschlichen Geist für die göttliche Offenbarung, er ist und giebt das Licht, um sie zu vernehmen oder zu schauen, zu verstehen und zu behalten; er giebt die Bereitwilligkeit, die göttliche Sendung zu übernehmen und zu erfüllen, er giebt die Kraft, sie durchzuführen ohne eine andere Rücksicht zu kennen als diejenige auf die Anregungen Gottes, welche er selbst vermittelt.

Der Geist des Herrn wird von Jehovah in die Mitte seines Volkes und in das Innerste des Einzelnen hineingelegt, um die Antriebe zu einem heiligen und mit aller Energie nach Gott verlangenden Leben zu geben. Dass diese Anregung nur von einem göttlichen Lebensprinzip ausgehen konnte, war dem alten Bunde zweifellos klar: ‚Digne Deum invenire non possumus', sagt Job; ‚magnus fortitudine et judicio et justitia, et enarrari non potest'. (37, 23. cf. Sap. 9, 19; 10, 1 sq.)

Die göttliche Weisheit wird von den hl. Sittenlehrern des alten Testamentes nicht minder als Prinzip der Heiligkeit dargestellt, und zwar als Gesetzgeberin der sittlichen Ordnung (Prov. 8.), als Garantie des Adels und Nutzens der Gesetzestreue (Prov. 8, 12 sq. Sap. 7, 7 sq. Eclus. 24, 13—47), als Ermahnerin zur Befolgung des Gebotes (Prov. 1, 20; 8, 1 sq. 9, 1 sq.), als freigebige Belohnerin durch ihre Freundschaft und Erbschaft (Prov. 1, 33; 8, 17 sq. Sap. 8, 2 sq. Eclus. 24, 22—31), aber auch als unerbittliche Rächerin des Ungehorsams. (Prov. 1, 20—28.) — Dieses besondere Verhältnis, welches die sittliche Heiligung des Menschen zur göttlichen Weisheit mit sich bringt, schliesst die besondere Beziehung zum Geiste der Weisheit und Heiligkeit nicht aus, sondern vielmehr ein. Diejenigen, welche sich empfänglich und bereit-

willig zu ihr hinwenden (Jer. 15, 19: Si converteris, convertam te et ante faciem meam stabis.) teilt sie reichlich ihren ‚Geist‘ mit (Prov. 1, 23): ‚Convertimini ad correptionem meam: en proferam vobis Spiritum meum et ostendam vobis verba mea‘. — Ihr Geist ist gütig; jedoch nicht minder heilig; darum weicht er und mit ihm die Weisheit selbst aus einer unsittlichen Seele, um ihr Ankläger zu werden. (Sap. 1, 4 sq. 5, 24.) Menschenfreundlich kömmt die Weisheit unserm Suchen zuvor (dignos se quaerens), und führt die Bereitwilligen durch das Streben nach Weisheit zur Liebe Gottes, durch diese zur Beobachtung der Gebote, durch diese zur Vollkommenheit, und durch diese zur Gottesnähe und zum regnum aeternum. (Sap. 6, 13—21.) Es giebt jedoch keinen andern Weg, sie zu erlangen, als das Gebet zu Gott (Sap. 7, 7 sq. 9, 1 sq. 17), der sie allein besitzt, weil er ihr Ursprung und Vater ist. Er teilt ihren Besitz und ihre Genossenschaft demjenigen mit, der ihn darum bittet, und zwar indem er ihm den hl. Geist der Weisheit vom Himmel herab in die Seele hineinsendet. ‚Propter hoc optavi, et datus est mihi sensus; et invocavi, et venit in me Spiritus Sapientiae. (Sap. 7, 7; Eclus. 39, 8 sq.)

Schon die Erkenntnis, dass die Weisheit eine gnadenvolle Gabe Gottes sei, ist Gnade des hl. Geistes (Sap. 8, 22), der die Seele für die göttliche Gabe bereitwillig, darnach begehren und darum beten macht.

Anders ist Heiligkeit und Gottwohlgefälligkeit, Unsterblichkeit und Seligkeit nicht zu erreichen, ausser durch die Freundschaft der Weisheit; denn sie besitzt nicht blos göttlichen Adel und Schönheit, sondern ist diese selbst (Sap. 7, 25 sq.; 8, 3 sq.; 13, 3), das Urbild und die Urheberin aller geschaffenen Schönheit (Eclus. 1, 1—10); auf ihr ruht die wohlgefällige Liebe des Vaters, und nur um ihretwillen auch auf denen, welche sie suchen und lieben. (Sap. 7, 28; 8, 2. 3; 9, 19.) Denn sie vermag es, ihre Schüler und Freunde sich selbst ähnlich, ihrer Vorzüge teilhaftig und dadurch Gott wohlgefällig zu machen, weil in ihr ein Geist ist, durch welchen sie sich selbst, ihre Liebe, Schönheit und Güterfülle in die bereitwilligen Seelen ergiesst. (Prov. 1, 23; Sap. 7, 22. 23; Eclus. 1, 9. 10; 4, 10—23.) ‚Sapientia filiis suis *vitam* inspirat, et suscipit inquirentes se et praeibit in via justitiae. (Eclus. 4, 12.) In medio ecclesiae aperiet os ejus et adimplebit illum

Spiritu sapientiae et intellectus; et stola gloriae vestiet illum‘. (Eclus. 15, 5. cf. 14, 22—15, 10.) Eclus. 24, 23 sq. 26: ‚Transite ad me omnes, qui concupiscitis me, et a *generationibus* meis implemini: 27. *Spiritus* enim *meus* super mel dulcis, et haereditas mea super mel et favum‘. (cf. 24, 40—42.)

In weit höherm Grade wird nach den prophetischen Verheissungen derselbe heilige Geist des Herrn über die Kirche und das Volk des neuen Bundes ausgegossen, und als befruchtendes Lebensprinzip in ihre neugeschaffenen, viel bereitwilligeren Herzen, in die Mitte der Seelen und der ganzen Kirche hineingelegt. Im vollsten Sinne aber ist der Messias — als Menschensohn oder Gottesknecht — die bleibende Wohnstätte des göttlichen Geistes. (Isai. 11, 1—16; 61, 1; Zach. 3, 8. 9.)

Alle diese Darstellungen von der Wirksamkeit des hl. Geistes, welche sich im alten Testamente finden, offenbaren durch die Beharrlichkeit eines gewissen eigentümlichen Zuges, dass er zwar ebenso wie Gott und sein allmächtiges Wort die erste Ursache des Lebens, der Schönheit und Kraft alles Bestehenden sei; aber nicht wie Jehovah durch sein Gebot; nicht wie der Dabar-Jehovah als der ausgehende Vollstrecker, sondern als die mitgeteilte Gabe des Lebens, indem er dasjenige, was Jehovah befiehlt und der Engel - Jehovah erfüllt, der Kreatur zu eigen giebt, und sie zugleich für sich und die Gottheit überhaupt zu eigen nimmt. Wenn der göttliche Sohn der Auctor vitae et salutis ist, so ist der hl. Geist das Donum vitae et salutis. Wenn die körperliche wie die geistige Schönheit, der Lichtglanz des Sternenhimmels und die übernatürliche Reinheit der geheiligten Seelen nur der Wiederschein der persönlichen Weisheit, der Abglanz des göttlichen Ebenbildes sind, so ist ihnen dieselbe zum eigensten Eigentum gegeben durch den Geist, in welchem die fehlerlose Weisheit über das Universum ausgegossen und in die hl. Seelen eingegossen ist, der die Himmel schmückt, und die Menschen zu Kindern Gottes und Freunden der Weisheit macht.

Wie ferner das Firmament und der Erdball durch Gottes Wort und Befehl feststehen und die Propheten unerschütterliche Zeugen und Verkünder der göttlichen Offenbarung sind, weil Gott es so gesagt und sie durch sein Wort dazu gemacht

hat, so besteht diese Kraft der Natur und der Gnade nicht minder, wenn auch in relativ anderer Weise durch den in die physische und ethische Kreatur eingedrungenen Geist der Stärke: ‚Verbo Domini coeli firmati sunt, et Spiritu oris ejus omnis virtus eorum'. — ‚Audivi vocem loquentis et dixit ad me: fili hominis, sta super pedes tuos et loquar tecum. *Et ingressus est in me Spiritus, postquam locutus est mihi*, et statuit me super pedes meos et audivi loquentem ad me et dicentem: Fili hominis, mitto ego te ad filios Israel, ad gentes apostatrices, quae recesserunt a me . . . et filii dura facie et indomabili corde sunt, ad quos ego mitto te: . . . 3, 8: Ecce dedi faciem tuam valentiorem faciebus eorum, et frontem tuam duriorem frontibus eorum. 9. Ut adamantem et ut silicem dedi faciem tuam, ne timeas eos, neque metuas a facie eorum, quia domus exasperans est'. (Ezech. 2, 1—3, 9.)

Der Engel-Jehovah ist der königliche Führer des Bundesvolkes durch Gesetz und Vorsehung dadurch, dass sein milder und guter Geist die Herzen unmerklich zum Gehorsam seines Gesetzes lenkt, durch die Fügungen seiner Vorsehung zur Busse beugt und zum Gottvertrauen erhebt, und andrerseits durch sein Verlassen die Widerspenstigen für das Gericht des Messiaskönigs heranreifen lässt.

Wir können unsere Beweisführung aus den alttestamentlichen Schriften abschliessen, indem wir als Resultat zusammenfassend sagen: Der Logos ist Schöpfer und Regent der Welt als das erfüllende und ausführende Wort, in welchem der Vater den gemeinsamen allwirksamen Ratschluss ausspricht; der hl. Geist ist Schöpfer und König der Welt als die Gabe des göttlichen Segens, in welcher der Kreatur die durch den gemeinsamen Ratschluss zugedachten Güter des Wesens (der substantiellen Schönheit), des Bestehens (der Kraft), und des Lebens zu eigen gegeben werden, — zum Heile, wenn sie benützt, zum Gerichte, wenn sie missbraucht werden.

Wenn nun unbeschadet der gleichen und ungeteilten Allmacht einer jeden Person eine gewisse Ordnung in dem göttlichen Zusammenwirken an den Tag tritt, welche nicht umgekehrt noch vertauscht werden kann, so dass der Vater durch sein Wort, und beide in ihrer segnenden Liebe wirken, so kann dieser ordo operandi seinen Grund nur in dem ordo originis haben. Wie der Vater zwar durch die gemeinsame Gottheit

Gott ist, aber Vater durch die Zeugung des Wortes, so ist er Erschaffer und Herr der Welt durch den einen Akt, der ihm mit dem Sohn und Geist ungeteilt gemeinsam ist; indessen auch durch das Sprechen des Schöpfungswortes, und gemeinsam mit diesem durch die Spendung seines lebendigmachenden Segens. Das Vater-sein fügt nichts zu seinem Gott-sein hinzu; ebensowenig bewirkt die Eigentümlichkeit, dass er creator dicens et benedicens ist, eine Zusammensetzung oder Verschiedenheit im Schöpfungsakte. Die Proprietät des Vaters bringt es eben mit sich, dass er alles Göttliche, die notwendige wie die freie Wirklichkeit und Wirksamkeit als Vater besitzt und thut; ebenso der Sohn alles in seiner Proprietät als das hypostatische mandatum Patris et amor benedicens; der hl. Geist alles als die hypostatische approbatio creatrix et vivificatrix amoris benedicentis.

Eine weitere und näher bestimmende Begründung werden uns die Ausführungen der Kirchenlehrer geben.

7. Artikel. Patristischer Beweis für die Ordnung des göttlichen Wirkens.

Bei der patristischen Begründung des ordo operandi ist fast ausschliesslich die nizänische Blüteperiode der trinitarischen Spekulation in Betracht zu ziehen, und zwar aus folgendem Grunde.

Die konfessionellen Formulirungen des Trinitätsgeheimnisses bei den vornizänischen Schriftstellern können zwar als kirchlich korrekt nachgewiesen werden; ja auch ihre spekulativen Erklärungsversuche orientiren sich immer wieder an der überlieferten Fassung des Glaubensinhaltes: allein trotzdem ist ihre wissenschaftliche Darlegung zuweilen einseitig und verfänglich. Ein Vorwurf oder eine Geringschätzung liegt in dieser Bemerkung nicht; denn noch jetzt, nachdem die dogmatische Definition des Mysteriums in der Form abstrakter Sätze zum Abschluss gekommen ist, fordert seine übervernünftige Erhabenheit die genaueste Sorgfalt, um bei seiner Durchforschung Abwege zu vermeiden. Kann nun die kirchlichen Forscher, welche zuerst die innere Konstruktion der höchsten Offenbarungswahrheit zu beleuchten suchten, ein Vorwurf treffen, wenn sie nicht sofort mit Vermeidung jeder Einseitigkeit jedem Moment der

Trinitätslehre die genaue begriffliche Fassung gaben, wenn sie sich nicht ohne grosse Mühe auf die Höhe der nizänischen Theologie zu erheben vermochten? Ist es doch Verdienst genug, trotz der innern Schwierigkeit des Geheimnisses, trotz des trübenden Einflusses der heidnischen Philosophie, und trotz der häretischen Gegensätze die Glaubenswahrheit rein und unverfälscht bezeugt zu haben.

Die hauptsächliche Einseitigkeit der vornizänischen Schriftsteller liegt in der allzu engen Verbindung der Weltschöpfung mit der Erzeugung des Logos. Die göttliche Selbsterkenntnis mit ihrem ewigen, notwendigen und überweltlichen Inhalt tritt hinter dem schöpferischen Denken der göttlichen Weisheit zurück, so dass der Logos mehr als Weltidee erzeugt und durch die Verwirklichung derselben in seiner Eigenpersönlichkeit vollendet erscheint.

Eine weitere Gefahr lag darin, dass man sich den unsichtbaren, unermesslichen, unbegreiflichen und schlechthin überweltlichen Gott unter dem πρόσωπον des Vaters vorstellte, während die Theophanien — zur Erklärung der substantiellen Theophanie in der Menschwerdung — auf den Logos zurückgeführt wurden. Die einseitige Betonung dieses Gegensatzes führte in die Versuchung, einen Unterschied des Wesens bei beiden göttlichen Hypostasen anzunehmen. So Justin (‚indem er die Persönlichkeit des Logos aufhellte, verhüllte er seine Göttlichkeit' [1]), Tatian; Theophilus schwankt zwischen dem Logos ἐνδιάθετος und προφορικός; auch führt er die Nichterscheinbarkeit des Vaters nicht auf sein göttliches Ansich, sondern auf seine persönliche Agennesie zurück. Auch nach Athenagoras ist der Logos zwar nicht geworden, aber aus Gott hervorgetreten, um Idee und Energie der Schöpfung zu sein.

Dem Gnostizismus gegenüber wurde von Irenäus die Identität des höchsten Gottes mit dem Weltschöpfer hervorgehoben. Nicht durch fremde Mittelwesen, sondern durch sein Wort und seinen Geist, gewissermassen seine Hände hat Gott die Welt hervorgebracht. (cf. lib. 4. c. haeres. c. 17; c. 37.) Bei ihm wird die Unabhängigkeit der göttlichen Trias von der Welt zuerst betont; denn der falschen Gnosis gegenüber, welche das göttliche Wesen durch Emanationen dialektisch er-

1) cf. *Kuhn,* kath. Dogmatik 2. Bd. p. 151.

schöpfen wollte, musste gezeigt werden, dass wir zwar den Logos (und Gott) nur aus der Schöpfung und der Oekonomie erkennen, dass derselbe jedoch nicht erst durch die natürliche und übernatürliche Gottesoffenbarung entstehe. Wegen des endlichen Ursprungs unserer Gotteserkenntnis könne sie nicht zur — adäquaten — Gnosis werden. — Nichtsdestoweniger erscheint auch bei Irenäus der Vater als der für sich abgeschlossene absolute Gott, als die in sich fertige absolute Person, mit welcher er Sohn und Geist in Einheit zu bringen sucht.

Nach Klemens von Alexandrien hat das göttliche Wesen trotz seiner Einheit ‚doch gleichsam zwei Charaktere, den Charakter der Unendlichkeit im Vater, den Charakter der das Endliche auswirkenden, beherrschenden und leitenden Macht, Weisheit, Güte u. s. w. in dem Sohne‘ [1]). An einer — allerdings vereinzelten Stelle (strom. 7, 2.) erscheint der Logos an der Spitze der Geschöpfe — ‚als die dem Alleinherrscher nächststehende Natur‘, der Erzieher des Menschengeschlechts; allein häufiger setzt er den Logos über die Welt hinaus und in Gott hinein.

Tertullian lehrt in seiner Polemik gegen Praxeas, die äussere Oekonomie — Inkarnation und Geistesgnade — habe ihren Grund in einer innern dispositio Trinitatis (c. Prax. c. 3). Obgleich er sich zur Idee des Deus Trinitas erhoben hat, drängt ihn doch die Polemik zu dem ihn beherrschenden Satz: ‚Pater enim tota substantia est, Filius vero derivatio et portio, sicut ipse profitetur: Pater major me est‘. (l. c. c. 9.) Er sucht eben nach einem Ausdruck für die hypostatische Unterordnung, um einerseits den patripassianischen Monarchianismus und andrerseits den Wesensunterschied zu vermeiden. In letzterm Interesse nennt er den Sohn visibilis pro modulo derivationis suae. (c. 14.)

Im Kampfe gegen Hermogenes, welcher eine ewige Materie für notwendig hielt, um Gott ewig als Herrn zu denken, wurde Tertullian noch einseitiger. Nichts ausser Gott sei für ungezeugt und ungeworden zu halten, wenn sogar die Weisheit, welche der Selbstbestimmung Gottes ihr Dasein und ihre persönliche Vollendung verdanken, nicht ohne Prinzip und Anfang

1) cf. *Kuhn* l. c. p. 173.

sei. Allerdings sei der Logos schon vor der Weltschöpfung in Gott, — als potentielle Person, indem er erst durch sein weltschöpferisches Hervortreten aus Gott wirkliche Person werde. So unterscheidet Tertullian die ewige Zeugung der immanenten ratio von ihrer vorweltlichen Geburt als sermo. Er fasst eben auch vorwiegend die Welt als Inhalt des göttlichen Denkens und Wollens, und wird daher, da er dem Pantheismus unzugänglich ist, zu subordinatianischen Ideen geneigt. Sohn und Geist gewinnen etwas durch ihr Heraustreten in die Welt; nach der Weltvollendung treten sie wieder in Gottes Innenwesen zurück, ut sit Deus omnia in omnibus. (adv. Prax. c. 4.) Auch dadurch, dass Tertullian den Personbegriff recht sinnlich fasst, wird er für subordinatianische Denkweise empfänglich.

Auch Novatian vermag die Agennesie nicht von der Aseität zu scheiden; auch er kennt einen Fortschritt von der Zeugung zur Geburt des Logos.

‚Cyprian steht auf keiner höhern Stufe der Erkenntnis der Dreieinigkeit als sein Lehrer Tertullian oder Novatian. Wie diese war er von der wesentlichen Gottheit Christi überzeugt und zweifelte nicht, dass er im wahrhaften und eigentlichsten, nicht in einem untergeordneten oder uneigentlichen Sinne Gott sei. In diesem Glauben waren sie einstimmig und vollkommen entschieden. Was aber die Erkenntnis der Einheit des Sohnes mit dem Vater (als Gott) in der Unterordnung unter ihn (als Sohn) betrifft, so waren sie noch im Ringen nach ihr begriffen‘ [1]).

‚Laktantius spricht das hergebrachte Verständnis des Trinitätsglaubens in treffender Weise aus. (div. inst. l. 4. c. 29.) Was er von dem seinigen hinzuthut, sticht durch das sinnliche Kolorit sehr auffallend davon ab‘ [2]).

‚Origenes ist der Antipode des Monarchianismus in jeder seiner Formen‘ [3]). Er kennt nur den Vater als den Gott schlechthin — ὁ θεός — und absoluten Ungrund aller Dinge. Der Sohn ist zwar θεός, aber nicht ὁ θεός; er ist dagegen ὁ λόγος und Gott, weil er in der Betrachtung der Unendlichkeit (βάθος) seines Vaters beharrt.

Der Vater ist die Quelle der Gottheit (oder des Seienden als solches); der Logos die Quelle der Vernunft; der Geist die

1) *Kuhn* l. c. p. 211. — 2) *Ib.* p. 213. — 3) *Ib.* p. 217.

Quelle der Heiligung: dem entspricht der Kreis ihrer Wirksamkeit. Origenes unterscheidet eben das absolute Ansichsein Gottes, die reine Einheit, die überbegriffliche Vollkommenheit (ὑπερέκεινα οὐσίας), den schlechthin Seienden von dem Logos als dem Inbegriff und der Krone aller konkreten Vollkommenheiten. Der Vater ist der absolute Gott, zu dessen Erkenntnis wir via negationis gelangen; der Logos dagegen wird via eminentiae erkannt. Die Zeugung des Logos ist ewig — aber auch die Erschaffung der Welt.

‚Von einer subordinatianischen Vorstellung aus schreitet (die Spekulation des Dionysius von Alexandrien) momentan bis zu der Behauptung der Zeitlichkeit und Geschöpflichkeit des Sohnes vor; aber sowie sie sich von dem Gegensatz des Sabellianismus frei sieht, erhebt sie sich auch zu der erhabensten Anschauung, welche vor dem Nicaenum über die Wesensgemeinschaft des Sohnes mit dem Vater aufgestellt war‘ [1]).

Gregorius Thaumaturgus ist zwar korrekt in seiner ἔκθεσις; allein er betont doch zu stark das ποίημα und κτίσμα.

Am weitesten geht Hippolyt im Kampf mit Noetus: a) Der Logos sei als persönliches Prinzip in Gott, μονογενής, der Eingeweihte seiner Gedanken. Wirkliche Person wird er durch den Hervorgang aus Gott, als dessen Erstgeborner und Vollstrecker der göttlichen Gedanken. b) Als vollendete Person ist er geworden, nicht aus nichts, sondern aus dem göttlichen Wesen: θεός γενητός, dem Wesen nach gezeugt, abhängig und verschieden vom Vater. c) Als göttliche Kraft ist er Herr des Universums, weil dessen unmittelbare Ursache.

Aus diesem Ueberblick ergiebt sich, dass die Erörterungen der vornizänischen Väter nicht im einzelnen — nur im allgemeinen — für die Erhärtung unserer Thesis verwendbar sind; denn man könnte uns entgegenhalten: qui nimium probat, nihil probat. Die Verbindung der immanenten und der schöpferischen Produktionen Gottes ist in ihren Systemen zu eng; die hypostatische Besonderung scheint ihren Grund und Zweck in der Vermittlung und Erfüllung des Weltgedankens zu haben.

Ihre Auffassung ist indes für das Verständnis des Dogmas nicht wertlos. Sie wäre es völlig, wenn die schöpferische

1) cf. *Kuhn* l. c. p. 255.

Wirksamkeit Gottes ausser jedem innern Zusammenhang mit den immanenten Produktionen stünde, wenn sie in keiner Weise durch die Generation des Wortes und die Spiration des hl. Geistes vermittelt würde. Die Gefahr, auf subordinatianische oder pantheisirende Irrwege — sie sind vielfach miteinander verschlungen — zu geraten, hat die ängstliche Scheu mit sich gebracht, bei der Theorie über den actus ad extra von jeder Bezugnahme auf die actus ad intra abzusehen und beide als vollständig getrennte und geschiedene Formen göttlicher Lebensbethätigung darzustellen. Auch dies ist Einseitigkeit, schon deshalb, weil bei der lebendigen Einheit des göttlichen Lebens nichts in Gott ohne Beziehung auf alles andere, was göttlich ist, gedacht werden kann, sei es notwendig oder frei.

In diesem Sinne nahmen wir die vornizänische Periode zum Ausgangspunkt unserer patristischen Begründung. Nun auf der freien Höhe der klassischen Väterperiode angelangt, ist es uns gestattet, die Erörterungen der grossen Kirchenlehrer im einzelnen für die Begründung unserer Thesis — sozusagen für die Nüancirung des Dogmas — in Anspruch zu nehmen; ihre Stimmen sind um so gewichtiger, weil sie die Verschmelzung der Theologie und Kosmogonie wie den Dualismus vollkommen überwunden haben.

2. Offenbar ist kein Argument gegen den Arianismus so wirksam, wie die absolute Einheit und Gleichheit des göttlichen Wirkens nach aussen. Wäre dieselbe eine solche, dass sie sogar relative Unterschiede und Eigentümlichkeiten ausschlösse, so hätte man gewiss diese Einheit gegen die subordinatianistischen Behauptungen aufgeführt. Es wäre ja dadurch jede Möglichkeit abgeschnitten worden, den Schöpfungsakt des Logos als (untergeordnete) Ausführung des väterlichen Ratschlusses und so unter dem Scheine der Dienstbarkeit darzustellen. — Dies geschieht jedoch nicht; es wird zwar die Einheit des Aktes betont und dieselbe mit der Einheit der Natur gleichgestellt; aber dabei zugleich die der persönlichen Proprietät einer jeden Person entsprechende Besonderheit des Wirkens hervorgehoben, durch welche sich die Trinität als solche in der That, nicht blos dem Namen nach bewähre. So der hl. Athanasius ep. 1. ad Serap. c. 28: ‚Die hl. und vollkommene Dreieinigkeit ist sich selbst gleich und ungeteilt hinsichtlich der Natur; eine einzige ist auch ihre Bethätigung. Denn der

Vater wirkt alles durch den Logos im hl. Geiste; und auf diese Weise (οὕτως) wird die Einheit der hl. Dreifaltigkeit gewahrt‘ [1]: . . . — die relativ-gegensätzliche Verschiedenheit im Zusammenwirken schliesst nämlich von selbst den Gedanken an die Entbehrlichkeit der Mitwirkung einer Person aus: — ‚Und so wird ein Gott in der Kirche gepredigt, ‚der über allem, durch alles und in allem ist‘. (Eph. 4, 6.) Ueber allem als Vater, als Ursprung und Quelle; durch alles wegen des Logos; in allem, im hl. Geiste. Es ist dies aber nicht eine Dreiheit des Namens oder der begrifflichen Ausdrucksweise, sondern eine Dreiheit in wahrem Fürsichsein‘ [2]. Was vom Wirken des Dreieinigen gilt, bezieht sich auch auf seine Gnadengaben: c. 30. ‚Was nämlich der Geist einem jeden zuteilt, das wird vom Vater durch den Logos gespendet; denn alles was der Vater hat, besitzt auch der Sohn; daher sind die vom Sohne im Geist gegebenen Gnaden Charismen des Vaters. Indem ferner der Geist in uns ist, ist auch der Logos, welcher ihn gegeben hat, in uns, und im Logos ist der Vater‘. . . . ‚Die gespendete Gnade und Gabe wird in der Dreieinigkeit gegeben vom Vater durch den Sohn im hl. Geiste. Wie nämlich die gewährte Gnade aus dem Vater durch den Sohn ist, so dürfte auch die Teilnahme an der Gnadengabe in uns wohl nicht anders stattfinden als im hl. Geiste. Denn indem wir desselben teilhaftig sind, besitzen wir die Liebe des Vaters, die Gnade des Sohnes und die Gemeinschaft des Geistes selbst‘ [3]. Daher konnte bei den apostolischen Segenswünschen

1) Τριὰς τοίνυν ἁγία καὶ τελειά . . . ὁμοία (δὲ) ἑαυτῇ καὶ ἀδιαίρετός ἐστι τῇ φύσει καὶ μία ταύτης ἡ ἐνέργεια. Ὁ γὰρ Πατὴρ διὰ τοῦ Λόγου ἐν Πνεύματι ἁγίῳ τὰ πάντα ποιεῖ· καὶ οὕτως ἡ ἑνότης τῆς ἁγίας Τριάδος σώζεται.

2) Καὶ οὕτως εἷς Θεὸς ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ κηρύττεται, ‚ὁ ἐπὶ πάντων, καὶ διὰ πάντων, καὶ ἐν πᾶσιν‘. *Eph.* 4, 6. Ἐπὶ πάντων μὲν ὡς Πατὴρ, ὡς ἀρχὴ καὶ πηγή· διὰ πάντων δὲ διὰ τοῦ Λόγου· ἐν πᾶσι δὲ ἐν τῷ Πνεύματι τῷ ἁγίῳ. Τριὰς δέ ἐστιν ὀυχ ἕως ὀνόματος μόνον καὶ φαντασίας λέξεως, ἀλλὰ ἀληθείᾳ καὶ ὑπάρξει Τριάς.

3) Ἃ γὰρ τὸ Πνεῦμα ἑκάστῳ διαιρεῖ, ταῦτα παρὰ τοῦ Πατρὸς διὰ τοῦ Λόγου χορηγεῖται: Πάντα γὰρ τὰ τοῦ Πατρὸς, τοῦ Υἱοῦ ἐστιν· διὸ καὶ τὰ παρὰ τοῦ Υἱοῦ ἐν Πνεύματι διδόμενα τοῦ Πατρός ἐστι χαρίσματα. Καὶ τοῦ Πνεύματος δὲ ὄντος ἐν ἡμῖν, καὶ ὁ Λόγος ὁ τοῦτο διδοὺς ἐστιν ἐν ἡμῖν· καὶ ἐν τῷ Λόγῳ ἐστι ὁ Πατήρ. (*Jo.* 14, 23.) . . . Ἔνθα γὰρ τὸ φῶς, ἐκεῖ καὶ ἡ τούτου ἐνέργεια καὶ αὐγοειδὴς χάρις. (2. *Cor.* 13, 13) Ἡ γὰρ διδομένη χάρις καὶ δωρεὰ ἐν Τριάδι δίδοται παρὰ τοῦ Πατρὸς δι' Υἱοῦ ἐν Πνεύματι ἁγιῳ. Ὥσπερ γὰρ ἐκ τοῦ Πατρός ἐστι δι'

der hl. Geist leicht unter dem gewünschten Gut verstanden werden. ‚Nach Art der eigentümlichen Beziehung des Sohnes zum Vater, wie wir sie erkannten, werden wir auch das Verhältnis des Geistes zum Sohne finden. Und wie der Sohn spricht: Alles was der Vater hat, ist mein (Jo. 16, 15.), so werden wir dieses alles durch den Sohn auch im Geiste seiend finden‘. — ‚Denn der Vater erschafft alles durch das Wort im Geiste, weil, wo das Wort, dort auch der Geist ist: und das durch den Logos Gegründete hat aus dem Geiste vom Vater die Kraft des Daseins. . . . Der Geist ist nämlich nicht ausserhalb des Logos, sondern im Logos, und durch ihn in Gott, so dass die Gnadengaben in der Dreieinigkeit gegeben werden. In der Verteilung derselben ist es nämlich derselbe Geist, derselbe Herr, und derselbe Gott, der alles in allen wirkt — wie P. an die Korinther schreibt. Denn der Vater selbst wirkt und giebt alles durch den Logos im Geiste‘ [1]).

Wie er die durch die Präpositionen angedeutete eigentümliche Beziehung verstehe, erörtert Athanasius in ep. 1. ad Serap. c. 19: ‚Die in denselben (den hl. Schriften) vorkommenden Beispiele hiefür sind vollkommen ausreichend und entsprechend. Q u e l l e und L i c h t wird der Vater genannt: ‚Mich haben sie verlassen, die Quelle des lebendigen Wassers‘. Jer. 2, 13. und Bar. 3, 10. 12; 1. Jo. 1, 5. Der Sohn wird in Bezug auf die Quelle Fluss genannt — ‚der Fluss Gottes ward voll der Gewässer‘. ps. 64, 10. — in Bezug auf das Licht — Abglanz, wie Paulus Hebr. 1, 3. sagt. Wenn demnach der

Υἱοῦ ἡ διδομένη χάρις, οὕτως οὐκ ἂν γένοιτο κοινωνία τῆς δόσεως ἐν ἡμῖν, εἰ μὴ ἐν τῷ Πνεύματι ἁγίῳ. Τούτου γὰρ μετέχοντες, ἔχομεν τοῦ Πατρὸς τὴν ἀγάπην, καὶ τοῦ Υἱοῦ τὴν χάριν, καὶ αὐτοῦ τοῦ Πνεύματος τὴν κοινωνίαν.

1) Οἵαν γὰρ ἔγνωμεν ἰδιότητα τοῦ Υἱοῦ πρὸς τὸν Πατέρα, ταύτην ἔχειν τὸ Πνεῦμα πρὸς τὸν Υἱὸν, εὑρήσομεν. Καὶ ὥσπερ ὁ Υἱός λέγει· Πάντα ὅσα ἔχει ὁ Πατὴρ, ἐμά ἐστιν (*Jo.* 16, 15), οὕτως ταῦτα πάντα δ ι ὰ τ ο ῦ Υ ἱ ο ῦ εὑρήσομεν ὄντα καὶ ἐν τῷ Πνεύματι. *(ep. 3. ad Ler. c. 1.)* — Ὁ γὰρ Πατὴρ διὰ τοῦ Λόγου ἐν τῷ Πνεύματι κτίζει τὰ πάντα, ἐπεὶ ἔνθα ὁ Λόγος, ἐκεῖ καὶ τὸ Πνεῦμα· καὶ τὰ διὰ τοῦ Λόγου κτιζόμενα ἔχει ἐ κ τ ο ῦ Π ν ε ύ μ α τ ο ς παρὰ τοῦ Πατρὸς τὴν τοῦ εἶναι ἰσχύν. . . . Οὐ γὰρ ἐκτός ἐστι τοῦ Λόγου τὸ Πνεῦμα, ἀλλὰ ἐν τῷ Λόγῳ ὄν, ἐν τῷ Θεῷ δι' αὐτοῦ ἐστιν· ὥ σ τ ε τ ὰ χ α ρ ί σ μ α τ α ἐ ν τ ῇ Τ ρ ι ά δ ι δ ί δ ο σ θ α ν. Ἐν γὰρ τούτων διαιρέσει, ὡς Κορινθίοις γράφει, τὸ αὐτὸ Πνεῦμα ἐστι, καὶ ὁ αὐτὸς Κύριος καὶ ὁ αὐτὸς Θεός ἐστιν ὁ ἐνεργῶν τὰ πάντα ἐν πᾶσιν. Αὐτὸς γὰρ ὁ Πατὴρ διὰ τοῦ Λόγου ἐν τῷ Πνεύματι ἐνεργεῖ καὶ δίδωσι τὰ πάντα. *(l. c. c. 5. vgl. auch c. 6.)*

Vater Licht, der Sohn sein Abglanz ist, so ist es auch berechtigt, in dem Sohne den Geist zu sehen, in welchem wir erleuchtet werden. ‚Auf dass er euch den Geist der Weisheit und der Offenbarung in seiner Erkenntnis, erleuchtete Augen des Herzens verleihe‘. Eph. 1, 17. Wenn wir jedoch im Geiste erleuchtet werden, so ist der in ihm Erleuchtende Christus. Jo. 1, 9. — Während der Vater die Quelle ist, und der Sohn Fluss genannt wird, wird von uns gesagt, wir trinken den Geist; denn es steht geschrieben: ‚Wir sind mit einem Geiste getränkt worden‘. 1. Cor. 12, 13. Mit dem Geiste getränkt, trinken wir Christus: ‚Denn sie tranken aus dem geistlichen Felsen, der ihnen folgte; der Fels aber war Christus‘. 1. Cor. 10, 4. — Wenn Christus hinwiederum der wahre Sohn ist, so werden wir zu Kindern (Gottes) durch den Empfang des Geistes. Röm. 8, 15. Zur Kindschaft erhoben im Geiste, erlangen wir offenbar in Christus den Namen Kinder Gottes. Jo. 1, 12. — Wenn hinwiederum der Vater allein weise ist, wie Paulus sagte, so ist der Sohn seine Weisheit. ‚Christus ist nämlich Gottes Kraft und Gottes Weisheit‘. 1. Cor. 1, 24. Während nun der Sohn die Weisheit ist, haben wir den Sohn, und werden in ihm weise, indem wir den Geist der Weisheit empfangen. ps. 145, 7.

Wenn ferner der Geist in unser Inneres hineingelegt wird, ... so ist Gott in uns; so schreibt nämlich Johannes: ‚Wenn wir einander lieben, bleibt Gott in uns. Daran erkennen wir, dass wir in ihm bleiben und er in uns, weil er uns von seinem Geiste gegeben hat‘. 1. Jo. 4, 12. 15. Wenn aber Gott in uns ist, so ist auch der Sohn in uns, indem der Sohn ja selber sagt: ‚Wir werden kommen, und Wohnung bei ihm nehmen‘. Jo. 14, 23.

Während sodann der Sohn das Leben ist, — denn er sagt: ‚Ich bin das Leben‘. Jo. 14, 6. — so heisst es von uns, dass wir im Geiste belebt werden. Indem wir nun im Geiste lebendig werden, wird gesagt, Gal. 2, 10. 20. Christus selbst lebe in uns. Und wie hinwiederum der Sohn sagt, der Vater wirke die Thaten, welche er selbst wirke, — Jo. 14, 10. 12. — so behauptet Paulus, es seien Christi Werke, was er in der Kraft des Geistes vollbrachte‘. Röm. 15, 18. 19.

Basilius der Grosse, stets bestrebt, die Schöpfer-

thätigkeit des Logos als unbedingt von einer dienenden Ausführung des väterlichen Willens zu unterscheiden, thut dies gleichwohl nur in der Weise, dass er darlegt, wie die Ordnung, in welcher die göttlichen Werke durch die göttlichen Personen hervorgebracht werden, sowohl ihrer persönlichen Proprietät als ihrer göttlichen Würde entspreche. Er weist diese Ordnung des Wirkens in einer ausführlichen Analyse zu 1. Cor. 12, 11. nach, indem er den göttlichen Akt durch die ausgehenden Personen bis zum Vater hinauf verfolgt. ‚Wenn wir untersuchen, ob die Spendung der Güter vom hl. Geiste allein ihren Ursprung nehme und so zu den Würdigen gelange, werden wir von der Schrift angeleitet, an den eingebornen Gott als Spender und Urheber der durch den hl. Geist in uns bewirkten Gnadenmitteilung zu glauben. Denn wir sind von der hl. Schrift belehrt, alles sei durch ihn geworden und habe in ihm Bestand. Nachdem wir nun zu dieser Erkenntnis fortgeschritten sind, werden wir von der gotterleuchteten Offenbarung zu der weitern Einsicht angeleitet, dass zwar alles durch jene Kraft aus dem Nichts zum Sein geführt werde, aber nicht dermassen von ihr, als ob sie selbst ohne Ursprung wäre (οὐ μὴν οὐδὲ ἐξ ἐκείνης ἀνάρχως). Es giebt vielmehr eine Kraft, welche in ungezeugter und ursprungloser Weise besteht, und das Prinzip des Prinzips alles Seienden ist. Denn der Sohn, durch welchen alles ist, ist aus dem Vater, und mit ihm wird der hl. Geist allenthalben unzertrennlich gedacht. Es ist nämlich nicht möglich, den Sohn im Gedanken zu erfassen, es sei denn vorhererleuchtet vom Geiste'. (ep. cl. 1. ep. 38. c. 4. ad Gregorium fratrem.) Er zeichnet die Eigentümlichkeit der Mitwirkung des Sohnes als (allmächtige) Erfüllung des väterlichen Willens und bringt dieselbe mit seinem ewigen Ursprung in Kausalverbindung. ‚Welcher Dienstleistung könnte denn der durch sein Wollen allein wirkende Weltschöpfer bedürfen, da die Schöpfung auf sein Geheiss hin sofort besteht? Doch wie? Ist nicht auch uns zufolge alles durch den Sohn? — Weil der göttliche Ratschluss, von der ersten Ursache wie von einer Quelle ausströmend durch das eigene Ebenbild, den Gott Logos, in die Bethätigung übergeht'. Als das eine Bild Gottes ist er auch die einigende Idee in der verschieden gestalteten Kreatur: ‚Wenn auch die Schöpfung in vielen vielfach verschieden ist, so sind deswegen doch nicht verschiedene

Weltschöpfer, sondern ein Sohn, durch welchen alles geworden ist'.

Hieraus ist ersichtlich wie die Werke des Logos stets die Werke des Vaters sind (lib. 2. adv. Eun. c. 34. 652. A. B.); hieraus ergiebt sich eine gewisse Verschiedenheit im Wirken des Sohnes vom Wirken des Vaters; hiernach verherrlicht der Sohn den Vater durch sein Wirken, weil der Vater auch der Ursprung seines Wirkens ist. Durch die Verschiedenheit des hypostatischen Anteils an der Gottesthat wird indes die Identität des Aktes ebensowenig gestört als die Einheit des Seins, vielmehr begründet. (adv. Eun. l. 3. c. 6. p. 668. C; lib. 4. c. 1. 680. C; lib. 5. c. 12. 733. A—C. 732. B.)

Wie Basilius die Eigentümlichkeit im Wirken des Logos als die Erfüllung des väterlichen Willens charakterisirt, so erscheint ihm die gleichgöttliche Schöpferthätigkeit des hl. Geistes in der Richtung spezialisirt, dass er die Kreatur zu ihrer (finalen oder ethischen) Vollendung führe und in der Idee, welche der Logos in ihnen verwirklichen will, befestige. ‚Bei der Erschaffung derselben (der Engel) denke an eine vorursprüngliche Ursache des Gewordenen, den Vater; an eine hervorbringende, den Sohn; an eine vollendende, den Geist, so dass die dienenden Geister vermöge des väterlichen Willens bestehen, durch die Thätigkeit des Sohnes zum Sein geführt, und durch die Gegenwart des Geistes vollendet werden. Die Vollendung der Engel ist nämlich ihre Heiligung und die Beharrlichkeit in derselben. Glaube jedoch niemand, dass ich drei urheberische Wesen (ἀρχικὰς ὑποστάσεις — nach der alexandrinischen Formel μία ὑπόστασις ἐν τρισὶ προσώποις) oder die Unvollkommenheit des Wirkens des Sohnes behaupte. Es giebt nur ein Prinzip des Seienden, welches durch den Sohn hervorbringend und im Geiste vollendend ist. Weder der Vater, der alles in allem wirkt, hat eine unvollkommene Thätigkeit, noch der Sohn eine mangelhafte, nicht vom Geiste vollendete Weltschöpfung. Auf diese Weise wird erkannt, dass weder der Vater des Sohnes bedarf, indem er durch den Willen allein die Welt hervorbringt: aber er will eben durch den Sohn (wegen der notwendigen dispositio Trinitatis); noch bedarf dieser der Mitwirkung, indem er wie der Vater wirkt; aber auch der Sohn will eben durch den Geist vollenden . . . Du erkennst also drei, den gebietenden Herrn, den hervor-

bringenden Logos und den befestigenden Geist'. (de Sp. s. c. 16. n. 38.) Zu ps. 32, 6: ,Wie also der Gott Logos Erschaffer der Himmel ist, so giebt der hl. Geist den himmlischen Mächten den festen Bestand ihrer Tugendkraft. Hinwiederum spricht Job: Der Geist des Herrn, der mich gebildet hat, nach meinem Dafürhalten nicht von der Schöpfung, sondern von der Vollendung in menschlicher Tugend'. ,Den Uebergang zur Existenz gewährte also der Schöpfer Logos, der Werkmeister des All den Engeln; die Heiligkeit aber teilte ihnen der hl. Geist dazu mit' [1]).

Er erschafft die gesamte Natur mit besonderer Beziehung auf ihre Unvergänglichkeit — in ihrer Vollendung — und als ausströmende Gotteskraft. ,Weiterhin führt das Schriftwort unsere ganze Natur auf die Wirksamkeit des Geistes zurück und nennt ihn den Erneuerer der Schöpfung zur Unvergänglichkeit: ps. 103, 29. Er sendet sich aber fürwahr nicht selbst, sondern unter Sendung wird sein Mitherabsteigen zu seinem Werke verstanden, nicht eine Ortsveränderung'. (l. 5. adv. Eun. c. 2. 713. C.)

Er ist gewissermassen das Bild des Gottesbildes, indem er die in und von dem Logos ausgestaltete Idee in der Kreatur ausbildet (lib. 5. a. Eun. c. 6. 724. B. C.), und zwar sowohl in der natürlichen wie in der übernatürlichen Ordnung.

1) Ἐν δὲ τῇ τούτων κτίσει ἐννόησόν μοι τὴν προκαταρκτικὴν αἰτίαν τῶν γενομένων, τὸν Πατέρα· τὴν δημιουργικὴν, τον Υἱόν· τὴν τελειωτικὴν, τὸ Πνεῦμα· ὥστε βουλήματι μὲν τοῦ Πατρὸς τὰ λειτουργικὰ πνεύματα ὑπάρχειν, ἐνεργείᾳ δὲ Υἱοῦ εἰς τὸ εἶναι παράγεσθαι, παρουσίᾳ δὲ τοῦ Πνεύματος τελειοῦσθαι. Τελείωσις δὲ αγγέλων ἁγιασμὸς, καὶ ἡ ἐν τούτῳ διαμονή. Καὶ μηδεὶς οἰέσθω με ἢ τρεῖς εἶναι λέγειν ἀρχικὰς ὑποστάσεις, ἢ ἀτελῆ φάσκειν τοῦ Υἱοῦ τὴν ἐνέργειαν. Ἀρχὴ γὰρ τῶν ὄντων μία, δι' Υἱοῦ δημιουργοῦσα, καὶ τελειοῦσα ἐν Πνεύματι. Καὶ οὔτε Πατὴρ, ὁ τὰ πάντα ἐν πᾶσιν ἐνεργῶν, ἀτελῆ ἔχει τὴν ἐνέργειαν· οὔτε Υἱὸς ἐλλιπῆ τὴν δημιουργίαν, μὴ τελειουμένην παρὰ τοῦ Πνεύματος. Οὔτω γὰρ ἂν οὔτε Πατὴρ προσδεηθείη Υἱοῦ, μόνῳ τῷ θέλειν δημιουργῶν, ἀλλ' ὅμως θέλει διὰ Υἱοῦ οὔτ' ἂν συνεργίας προσδεηθείη καθ' ὁμοιότητα τοῦ Πατρὸς ἐνεργῶν· ἀλλὰ καὶ Υἱὸς θέλει διὰ τοῦ Πνεύματος τελειοῦν. ps. 32, 16. . . . Τρία τοίνυν νοεῖς, τὸν προστάσσοντα Κύριον, τὸν δημιουργοῦντα Λόγον, τὸ στερεοῦν τὸ Πνεῦμα. de Spir. sto. c. 16. n. 38. Zu ps. 32, 6: Ὡς τοίνυν ὁ Θεὸς Λόγος δημιουργός ἐστι τῶν οὐρανῶν, οὕτω καὶ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον τὸ στερεὸν καὶ πάγιον τῆς ἀρετῆς παρέχεται ταῖς οὐρανίαις δυνάμεσιν. Καὶ πάλιν ὁ Ἰώβ· Πνεῦμα Κυρίου τὸ ποιῆσάν με· οὐκ ἐπὶ τῆς δημιουργίας, ὡς οἶμαι, ἀλλ' ἐπὶ τῆς κατὰ τὴν ἀνθρωπείαν ἀρετὴν τελειώσεως λέγων. *adv. Eun. l. 3. c. 4.* Ἀγγέλων γοῦν τὴν μὲν εἰς τὸ εἶναι πάροδον ὁ δημιουργὸς Λόγος ὁ ποιητὴς τῶν ὅλων παρείχετο· τὸν ἁγιασμὸν δὲ αὐτοῖς τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον συνεπέφερεν. *com. ad ps. 32. c. 4.*

(l. c. c. 8.) Indem der hl. Geist irgendwie der Kreatur mitgeteilt wird, empfängt diese eine ihrer Natur entsprechende Lebensbewegung; kraft dieser gelangt sie zu ihrer Vollendung und in ihrer Vollendung wird ihr Sein beständig und unvergänglich: ‚so erschafft Gott, nicht durch die Bewegung körperlicher Hände, sondern durch die Thätigkeit des lebendigen Wortes und die Mitteilung des lebendigmachenden Geistes‘. (l. c. c. 9. p. 728. B. bis 739. A. item c. 10. 729. C. bis 732. A. c. 13. 736. C.): ‚Der Sohn Gottes eine hl. Frucht aus hl. Ursprung, ewig aus dem Ewigen, der Spender des hl. Geistes zum Bestand und zur Gestaltung der Schöpfung. Wer den Sohn wegnimmt, hat das Princip der Hervorbringung des All hinweggenommen: denn das Prinzip des Bestandes aller Dinge ist das Wort Gottes, durch welches alles geworden ist. Wer den Geist wegnimmt, hat die Vollendung des Geschaffenen abgeschnitten. Denn durch die Aussendung und Mitteilung des Geistes wird das Werdende‘ [1]). Doch berührt die Zeitlichkeit, in welcher Moses das Schöpfungswort ausgesprochen, und den Lebensgeist ausgehaucht darzustellen scheint, keineswegs die ewige Persönlichkeit beider: ‚Was aus Gott hervorgeht, geht nicht zeitlich hervor, wenn es auch in der Zeit seine Werke ausführt. Der Logos ist immer, schon ehe er nach der Darstellung des Moses in menschlicher Weise redend erscheint, damit die durch ihn vollzogene Schöpfung nach menschlicher Art erklärt werde. Auch der Geist ist immer und ehevor als er eingehaucht und mitgeteilt wurde nach Mosis Schilderung, um so in sinnlichem Bilde die durch ihn vermittelte Belebung zu beschreiben‘. Die dargestellte Eigentümlichkeit und Ordnung des trinitarischen Zusammenwirkens ist wahrhaft eine solche und stört die Identität des Wesens und Wirkens gleichwohl nicht. (l. c. c. 13. 737. A; 769. B; c. 14. 748. A. B.)

G r e g o r v o n N a z i a n z will die wunderbare Dreifaltigkeit des Wirkens in der Einheit des Aktes durch verschiedenartige Verba fasslicher machen, so dass dem Vater der Ratschluss des Wohlgefallens (εὐδοκεῖν), dem Sohne das Mit-

1) Υἱὸς Θεοῦ καρπός ἅγιος ἐξ ἁγίου, αΐδιος ἐξ αϊδίου, Πνεύματος ἁγίου χορηγὸς, εἰς ὑπόστασιν καὶ μόρφωσιν κτίσεως. Ὁ τὸν Υἱὸν ἀναιρῶν τὴν ἀρχὴν τῆς τῶν ὅλων δημιουργίας ἀνεῖλεν· ἀρχὴ γὰρ ἁπάντων ὑποστάσεως ὁ τοῦ Θεοῦ Λόγος, δι’ οὗ τὰ πάντα γέγονεν. Ὁ τὸ Πνεῦμα περιαιρῶν τὴν τελεσιουργίαν τῶν ποιουμένων ἀπέκοψεν. Ἐκπομπῇ γὰρ καὶ μεταδόσει Πνεύματος τὰ γινόμενα γίνεται.

wirken (συνεργεῖν), dem hl. Geiste das Einflössen (ἐμπνεῖν) zukomme. Es müsse indes die (relative) Unterschiedlichkeit, welche sich in dem Wirken der einen Gottheit findet, unbeschadet der (absoluten) Einheit, wie diese hinwiederum unbeschadet der Dreifaltigkeit verstanden werden: hierin liege das Geheimnis des göttlichen Seins und Wirkens[1]). Ja sogar die Unterwerfung der Kreatur unter Gott geschieht so, dass sie ‚der Sohn dem Vater und der Vater dem Sohne unterwirft: der eine indem er es ausführt (ἐνεργῶν), der andere, indem er es so beschliesst‘ (εὐδοκῶν). Or. theol. 4, c. 5. (or. 30.) Γέγονε γὰρ ταῦτα ἐνεργείᾳ μὲν τοῦ γεννήματος, εὐδοκίᾳ δὲ τοῦ γεννήτορος. (l. c. c. 4.) — Zur Erklärung der Stelle Jo. 5, 19. 33. entwickelt der hl. Gregor folgende Theorie des göttlichen Zusammenwirkens[2]): (Der Sohn) ‚reinigt vom Aussatz, befreit von Dämonen, erweckt Todte, wandelt auf dem Meere und wirkt alles andere, was er an irgend einem gethan hat, etwa anders als indem der Vater dasselbe vorauswirkte? Oder ist es nicht offenbar, dass der Vater die Ideen dieser Werke bestimmt, der Logos dagegen sie vollführt, nicht in dienender und unverstandener Weise, sondern mit Einsicht und Freiherrlichkeit, und um es angemessener auszudrücken, in dem Vater ebenbürtiger Weise (πατρικῶς)? So verstehe ich das Wort: ‚Was vom Vater geschieht, das thut in gleicher Weise der Sohn‘ — nicht mit Vergleichung dessen, was (von beiden) gethan wird, sondern wegen der Ebenbürtigkeit ihrer Machtwirkung‘.

Der hl. Cyrill von Jerusalem verfolgt in seinen Thesen weniger spekulativ-theologische Zwecke, aber er hebt gleichwohl den relativen Gegensatz zwischen dem Schaffen des

1) Τοῖς τῆς Θεολογίας ἤδη προσβῶμεν λόγοις, προστησάμενοι τοῦ λόγου τὸν Πατέρα, καὶ τὸν Υἱὸν καὶ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, περὶ ὧν ὁ λόγος, ὥστε τὸν μὲν εὐδοκεῖν, τὸν δὲ συνεργεῖν, τὸ δὲ ἐμπνεῖν· μᾶλλον δὲ μίαν ἐκ τῆς μιᾶς Θεότητος γενέσθαι τὴν ἔλλαμψιν ἑ ν ι κ ῶ ς δ ι α ι ρ ο υ μ έ ν η ν καὶ συναπτομένην διαιρετῶς, ὃ καὶ παράδοξον. Or. 28. theol. 2.

2) Καθαίρει δὲ λέπρας καὶ δαιμόνων ἀπαλλάττει, καὶ ζωοποιεῖ νέκρους, καὶ ὑπὲρ θαλάσσης ὁδεύει καὶ τἆλλα ποιεῖ ὅσα πεποίηκεν ἐπὶ τίνος ἢ πότε τοῦ Πατρὸς ταῦτα προενεργήσαντος;

Ἢ δῆλον ὅτι τῶν αὐτῶν πραγμάτων τοὺς τύπους ἐνσημαίνεται μὲν ὁ Πατὴρ, ἐπιτελεῖ δὲ ὁ Λόγος, οὐ δουλικῶς οὐδὲ ἀμαθῶς, ἀλλ' ἐπιστημονικῶς τε καὶ δεσποτικῶς, καὶ οἰκειότερον εἰπεῖν, πατρικῶς; Οὕτω γὰρ ἐγὼ δέχομαι τὸ· ‚ἅπερ ὑπὸ τοῦ Πατρὸς γίνεται, ταῦτα καὶ τὸν Υἱὸν ὁμοίως ποιεῖν‘, ο ὐ κ α τ ὰ τ ὴ ν τ ῶ ν γ ε ν ο μ έ ν ω ν ὁ μ ο ί ω σ ι ν, ἀ λ λ ὰ κ α τ ὰ τ ὴ ν τ ῆ ς ἐ ξ ο υ σ ί α ς ὁ μ ο τ ι μ ί α ν. l. c. c. 11.

Sohnes und des Vaters durch Beispiel und begriffliche Bestimmung scharf hervor. Der Vater spricht die Ideen, welche er verwirklicht haben will, in seinem Worte aus, und dieses vollzieht den väterlichen Auftrag: die Folge hievon sei die, dass die höchste väterliche Herrschaft gewahrt bleibe, ohne dass der göttlichen Machtstellung des Sohnes Eintrag geschehe, d. h. die Ordnung der hl. Trinität zeigt sich auch im Erschaffen und Herrschen, aber ohne die Gleichheit zu verletzen. (Cat. 11, c. 21—24.)

Gregor von Nyssa beweist die schöpferische Kausalität des hl. Geistes aus der untrennbaren Einheit, welche die drei Personen in Sein und Handeln vereine. ‚Der rechtgläubige Sinn hält immer folgende Norm fest: Weder der Vater wird jemals ohne den Sohn erfasst, noch der Sohn je getrennt vom hl. Geiste vorgestellt. Wie es nämlich unmöglich ist, zum Vater hinaufzusteigen, ohne durch den Sohn erhöht worden zu sein, so ist es unmöglich, Herr Jesus zu sagen, es sei denn im hl. Geiste. Daher werden der Vater, der Sohn und der hl. Geist immer in ihrer Aufeinanderfolge und Verbindung (ἀκολούθως καὶ συνημμένως) mit einander erkannt, und ist der Vater vor aller Schöpfung, vor aller Zeit und vor allem begrifflichen Denken allzeit der Vater; im Vater der Sohn und mit dem Sohne der hl. Geist‘ [1]). Die Notwendigkeit des Zusammenwirkens der göttlichen Personen ist indessen nicht die Folge von gegenseitiger Ergänzungsbedürftigkeit: ‚Weder der höchste Gott hat das All durch den Sohn gemacht, als ob er irgend einer Mitwirkung bedürfte, noch wirkt der Sohn alles im hl. Geiste, weil etwa seine Kraft für seinen Ratschluss nicht hinreichend wäre‘ [2]). Dem widerspräche die Einheit der Natur, welche in allen Personen das ungeteilte principium quo des Wirkens ist: ‚sondern die Quelle der Kraft ist der Vater, die Kraft des Vaters der Sohn, das Wehen der Kraft der hl. Geist; die gesamte Schöpfung dagegen, sowohl die sinnliche als die unkörperliche ist die Wirkung der göttlichen Kraft. Und da bei der Anlage der göttlichen Natur der Gedanke an Mühe nicht im geringsten mitunterlaufen darf, — denn das Entstehen

1) cf. adv. Maced. c. 12.

2) Ὅτι οὔτε ὁ ἐπὶ πάντων Θεὸς συνεργίας τινὸς χρῄζων διὰ τοῦ Υἱοῦ τὰ πάντα ἐποίησε, οὔτε ὁ Μονογενὴς Υἱὸς ἐλάττονα τῆς προθέσεως τὴν δύναμιν ἔχων ἐν τῷ ἁγίῳ Πνεύματι τὰ πάντα ἐργάζεται.

fällt notwendig mit dem Befehl zusammen, der Ratschlus wird sofort zum Sein, — so dürfte man mit Recht von dem wesenhaften Bestande der Schöpfung, von der Bewegung des Willens, dem Drang des Ratschlusses und der Mitteilung der Kraft behaupten, sie sei aus dem Vater entspringend, durch den Sohn hervortretend, und im hl. Geiste vollendet'[1]). In diesen Worten wird ausdrücklich die Ordnung des Ursprungs im Wirken nach aussen behauptet, und zwar so, dass der Schöpfungsratschluss, wie ihn der Vater ausspreche, in gleicher Weise auch die Erfüllung desselben durch den Sohn, in gleicher Weise endlich die vollendende Mitteilung des hl. Geistes die Vollursache der Schöpfung sei. Aehnlich sind Gregor's Erörterungen über die dreieinige Weltregierung. (l. c. c. 16.)

Wie die Einheit des göttlichen Wesens nicht blos an sich eine solche bleibt, sondern sich auch in der Personendreiheit als wechselseitiges In- und Durcheinandersein geltend macht, so findet sich eine Art circuminsessio hinsichtlich des Wirkens nach aussen, indem die göttlichen Personen nach Gregors Ausdruck durch einander (*δι᾽ ἀλλήλων*) auf uns wirken, natürlich in einer bestimmten Ordnung (*τάξις*): ‚Alle Wirksamkeit, welche sich von Gott aus über die Schöpfung verbreitet und nach vielfacher Auffassungsweise bezeichnet wird, hebt vom Vater an, tritt durch den Sohn hervor, und erfüllt sich im hl. Geiste. Daher darf der Ausdruck der Wirksamkeit nicht auf eine Mehrzahl von Wirkenden verteilt werden, noch ist die Thätigkeit irgend einer Person abgesondert und vereinzelt' [2]). Dies lasse sich an einzelnen Teilen des grossen Gotteswerkes biblisch nachweisen: ‚Die hl. Dreieinigkeit vollzieht ihre ganze

1) Ἀλλὰ πηγὴ μὲν δυνάμεώς ἐστιν ὁ Πατὴρ, δύναμις δὲ τοῦ Πατρὸς ὁ Υἱὸς, δυνάμεως δὲ τὸ πνεῦμα τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, ἡ δὲ κτίσις πᾶσα ὅση τε αἰσθητὴ καὶ ὅση ἀσώματος τῆς θείας δυνάμεώς ἐστιν ἀποτέλεσμα. Καὶ ἐπειδὴ πόνος οὐδεὶς ἐν τῇ συστάσει τῇ περὶ τὴν θείαν φύσιν ὑπονοεῖται, ὁμοῦ γὰρ τῷ προελεσθαι τὸ γενέσθαι δέον, εὐθὺς οὐσία ἡ πρόθεσις γίνεται, πᾶσαν τὴν διὰ τῆς κτίσεως ὑποστᾶσαν φύσιν, θελήματος κίνησιν καὶ προθέσεως ὁρμὴν καὶ δυνάμεως διάδοσιν, εἰκότως ἂν τις προσαγορεύσειεν ἐκ Πατρὸς ἀρχομένην, καὶ δι᾽ Υἱοῦ προϊοῦσαν, καὶ ἐν Πνεύματι ἁγίῳ τελειουμένην. l. c. c. 13.

2) Ἀλλὰ πᾶσα ἡ ἐνέργεια ἡ θεόθεν ἐπὶ τὴν κτίσιν διήκουσα, καὶ κατὰ τὰς πολυτρόπους ἐννοίας ὀνομαζομένη, ἐκ Πατρὸς ἀφορμᾶται, καὶ διὰ τοῦ Υἱοῦ πρόεισι, καὶ ἐν τῷ Πνεύματι τῷ ἁγίῳ τελειοῦται. Διὰ τοῦτο εἰς πλῆθος τῶν ἐνεργούντων τὸ ὄνομα τῆς ἐνεργείας οὐ διασχίζεται, ὅτι οὐκ ἀποτεταγμένη ἑκάστου καὶ ἰδιάζουσα ἐστιν ἡ περί τι σπουδή.

Thätigkeit nicht gesondert nach der Zahl ihrer Hypostasen, sondern es erfolgt gewissermassen eine einzige Bewegung und Anordnung des gütigen Willens, die aus dem Vater durch den Sohn bis zum Geiste fortgeführt wird, wie wir auch die ein ungeteiltes Leben Bewirkenden nicht drei Lebendigmacher, noch die in einer Güte betrachteten Personen drei Gute nennen, noch alles andere in der Mehrzahl aussagen. Daher können wir diejenigen auch nicht drei Götter nennen, welche dieselbe göttliche oder vorsehende Macht und Wirksamkeit verbunden und ohne Scheidung durch einander über uns und die gesamte Schöpfung entfalten‘[1]. So auch im Gerichte . . . ‚Christus ist Gottes Kraft und Gottes Weisheit; und der Vater übt die vorsehende und überwachende Macht, welche wir Gottheit nennen, durch den Eingebornen; während hiegegen der Sohn einerseits alle Machtwirkung im hl. Geiste vollendet und auch im Geiste des glühenden Eifers, wie Isaias sagt, richtet, andrerseits aber selber vollzieht, — jenem evangelischen Worte gemäss, das an die Juden gerichtet ist. Er sagt nämlich: ‚Wenn ich im Geiste Gottes die Teufel austreibe‘, indem er in dem Besondern jede Art der Thätigkeit mitbegreift, wegen der Einheit im Wirken: denn von denjenigen, von welchen das eine (Werk) durch wechselseitiges Ineinander- und Zusammenwirken vollbracht wird, kann die Wirksamkeit nicht in der Mehrzahl ausgesagt werden. Da nämlich der Begriff der vorsehenden und überwachenden Macht im Vater, Sohn und hl. Geiste ein und derselbe ist, wie im Vorausgehenden gesagt wurde, so hebt er zwar vom Vater wie von seiner Quelle an, wird aber vom Sohne verwirklicht, und vollendet die Gnade in der Kraft des hl. Geistes; und wird ferner keine Thätigkeit nach den Personen geschieden, als ob sie von einer jeden vereinzelt und abgesondert ohne die mitzudenkende (Person) vollbracht würde‘[2].

1) Ἐπειδὴ πᾶσαν ἐνέργειαν οὐ διηρημένως ἐνεργεῖ κατὰ τὸν τῶν ὑποστάσεων ἀριθμὸν ἡ ἁγία Τριὰς, ἀλλὰ μία τις γίνεται τοῦ ἀγαθοῦ θελήματος κίνησίς τε κα διακόσμησις ἐκ Πατρὸς διὰ τοῦ Υἱοῦ πρὸς τὸ Πνεῦμα διεξαγομένη, ὡς γὰρ οὐ λέγομεν τρεῖς ζωοποιοὺς τοὺς τὴν μίαν ἐνεργοῦντας ζωὴν, οὐδὲ τρεῖς ἀγαθοὺς τοὺς ἐν αὐτῇ τῇ ἀγαθότητι θεωρουμένους, οὐδὲ τὰ ἄλλα πάντα πληθυντικῶς ἐξαγγέλλομεν· οὕτως οὐδὲ τρεῖς Θεοὺς ὀνομάζειν δυνάμεθα, τοὺς τὴν θεϊκὴν ταύτην ἤτοι ἐποπτικὴν δύναμίν τε καὶ ἐνέργειαν συνημμένως καὶ ἀδιακρίτως δι’ ἀλλήλων ἐφ’ ἡμῶν τε καὶ πάσης τῆς κτίσεως ἐνεργοῦντας.

2) Χριστὸς Θεοῦ δύναμις καὶ Θεοῦ σοφία· καὶ τὴν ἐποπτικήν τε καὶ θεατικὴν δύναμιν, ἥνπερ δὴ Θεότητα λέγομεν, διὰ τοῦ Μονογενοῦς ὁ Πατὴρ ἐνεργεῖ,

Im folgenden wird das Gesagte an der Gnadenspendung nachgewiesen: ‚Ein und derselbe Geist teilt einem jeden besondere Güter zu, aber die Bewegung der Güte stammt nicht ursprungslos aus dem Geiste. Wir finden vielmehr, dass die vorauszudenkende (ursächliche) Macht, welche der eingeborne Gott ist, alles wirkt, ohne den überhaupt nichts von dem Seienden zum Entstehen kömmt. Aber auch diese Quelle des Guten dringt selbst wieder aus dem väterlichen Ratschluss hervor. Jedes gute Werk und Wort, abhängig von der ursprunglosen Macht und Wollung wird in der Kraft des Geistes von dem eingebornen Gott ohne Zeit und Unterbrechung zur Vollendung geführt, ohne dass irgend eine Zeitdauer in der Bewegung des göttlichen Ratschlusses vom Vater aus durch den Sohn zum hl. Geiste stattfände oder gedacht werden dürfte‘ [1]).

Nach dem angeführten Text erkennt Gregor in der Ordnung des Wirkens den Grund zur Berechtigung des Wortes: der Vater richte niemanden, sondern habe alles Gericht dem Sohne übergeben; während ihm anderwärts wiederum das Gericht zugeschrieben werde. Der Begriff des Uebergebens bringt es mit sich, dass der den Sohn damit beauftragende Vater in demjenigen Sinne, in welchem der Sohn kraft des väterlichen Auftrags Richter ist, niemanden richtet, ohne dass

τοῦ δὲ Υἱοῦ πᾶσαν δύναμιν ἐν τῷ ἁγίῳ Πνεύματι τελειοῦντος καὶ κρίνοντος μὲν, καθὼς Ἡσαΐας φησὶν, ἐν Πνεύματι καύσεως, ἐνεργοῦντος δὲ κατὰ τὴν Ἐυαγγελίου φωνὴν, ἣν πρὸς τοὺς Ἰουδαίους πεποίηται. Λέγει γάρ· Εἰ δὲ ἐγὼ ἐν Πνεύματι Θεοῦ ἐκβάλλω τὰ δαιμόνια, ἀπὸ μέρους πᾶν εἶδος ἐνεργησίας περιλαμβάνον, διὰ τῆς κατὰ τὴν ἐνέργειαν ἑνότητος· οἷς γὰρ δι’ ἀλλήλων ἐνεργεῖται τὸ ἕν, εἰς πολλοὺς καταμεμερίσθαι τὸ ὄνομα τῆς ἐνεργείας οὐ δύναται. Ἐπειδὴ γὰρ εἷς ὁ τῆς ἐποπτικῆς τε καὶ θεατικῆς δυνάμεως λόγος ἐν Πατρὶ καὶ Υἱῷ καὶ Πνεύματι ἁγίῳ, καθὼς ἐν τοῖς ἔμπροσθεν εἴρηται, ἐκ μὲν τοῦ Πατρὸς οἷον ἐκ πηγῆς τινος ἀφορμώμενος, ὑπὸ δὲ τοῦ Υἱοῦ ἐνεργούμενος, ἐν δὲ τῇ δυνάμει τοῦ Πνεύματος τελειῶν τὴν χάριν, καὶ οὐ διακρίνεται πρὸς τὰς ὑποστάσεις οὐδεμία ἐνέργεια, ἰδιαζόντως παρ’ ἑκάστης καὶ ἀποτεταγμένως δίχα τῆς συνθεωρουμένης ἐπιτελουμένη.

1) Διαιρεῖ μὲν ἰδίᾳ ἑκάστῳ τὰ ἀγαθὰ . . . τὸ ἓν καὶ τὸ αὐτὸ Πνεῦμα· οὐκ ἀνάρχως δὲ ἡ τοῦ ἀγαθοῦ κίνησις ἐκ τοῦ Πνεύματος. ἀλλ’ εὑρίσκομεν, ὅτι ἡ προεπινοουμένη ταύτης δύναμις ἥτις ἐστί ὁ Μονογενὴς Θεὸς, πάντα ποιεῖ, οὗ χωρὶς οὐδὲν εἰς γένεσιν τῶν ὄντων ἔρχεται· ἀλλὰ καὶ αὐτὴ πάλιν τῶν ἀγαθῶν ἡ πηγὴ ἐκ τοῦ Πατρικοῦ βουλήματος ἀφορμᾶται. . . . Πᾶν ἀγαθὸν πρᾶγμα καὶ ὄνομα, τῆς ἀνάρχου δυνάμεώς τε καὶ βουλῆς ἐξημμένον ἐν τῇ δυνάμει τοῦ Πνεύματος διὰ τοῦ Μονογενοῦς Θεοῦ ἀχρόνως καὶ ἀδιαστάτως εἰς τελείωσιν ἄγεται, οὐδεμίας παρατάσεως ἐν τῇ τοῦ θείου βουλήματος κινήσει ἀπὸ τοῦ Πατρὸς διὰ τοῦ Υἱοῦ ἐπὶ τὸ Πνεῦμα γινομένης ἢ νοουμένης. Lib. quod non sunt tres dii. ed. Migne tom. 2. p. 125—129.

er jedoch dadurch auf die unveräusserliche Würde des Weltenrichters verzichtete. Er übt sie vielmehr gerade durch die Beauftragung in seiner persönlichen Eigenart aus, wie der Sohn seinerseits den Auftrag erfüllt, — aber im hl. Geiste. Gerade wegen dieser gegensätzlichen Besonderheit, wie dieselbe Wirkung von den drei Personen ausgeht, ist das Wirken der hl. Dreifaltigkeit untrennbar: ‚denn von denjenigen, von welchen das eine (Werk) durch wechselseitiges Ineinander- und Zusammenwirken vollbracht wird, kann die Wirksamkeit nicht in der Mehrzahl ausgesagt werden'. s. o. l. c. Ja Gregor nennt diese Ordnung des Wirkens sogar eine innergöttliche ‚Bewegung', natürlich mit der scharfen Restriktion, dass weder ein zeitlicher Verlauf, noch Trennung, Entwicklung, Zusammensetzung, noch irgend ein Medium in Gottes Wirken hineingedacht werden dürfe. Auch jede Konfundirung müsse in demselben ausgeschlossen werden: weder zufällig, noch durch freie Vereinbarung, sondern seiner persönlichen Proprietät zufolge sei der Sohn die ausführende Macht des Vaters. Es sei ein in der Ordnung der göttlichen Personen begründetes Gesetz, dass ‚jede göttliche Ursächlichkeit (δύναμις) vom Vater entspringe, durch den Sohn ausgeführt, und im hl. Geiste vollendet gedacht werden müsse'.

Der hl. Johannes Chrysostomus konstatirt überhaupt irgend eine persönliche Eigentümlichkeit im Zusammenwirken, verfehlt aber auch nicht, die traditionelle Formel für die nähere Bestimmung dieses Zusammenwirkens zu verwerten. cf. hom. in illud: In qua potestate haec facis? *(Mat. 21, 23.) c. 5:* ‚Mir wie jedem Gläubigen steht das Dogma der Rechtgläubigkeit fest, dass wo der Vater allein erwähnt wird, der Sohn und der hl. Geist mit hinzugenommen werden muss. Wo der Sohn erwähnt wird, da ist auch des Vaters Selbstherrlichkeit; wo der Vater als Herr gebietet, da ist auch des Sohnes Macht; . . wo der hl. Geist wirkt, da ist auch des Vaters Wirksamkeit'[1]). In or. 5. de mundi creatione c. 2. weist Chry-

1) Ἐμοι ἕστηκεν ἐῤῥωμένον τὸ δόγμα τῆς εὐσεβείας καὶ παντὶ πιστῷ, ὅτι ὅπου μόνος διαλέγεται Πατὴρ, συμπαρείληπται καὶ ὁ Υἱὸς καὶ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον. Ὅπου Υἱὸς διαλέγεται, Πατρὸς αὐθεντία, ὅπου Πατὴρ αὐθεντεῖ, Υἱοῦ ἐξουσία . . . ὅπου τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐνεργεῖ, τοῦ Πατρὸς ἐνέργεια. — c. 6. ej. hom: Δείκνυμι ἐνταῦθα τὸν Υἱὸν φθεγγόμενον, καὶ ὅταν σε πείσω, τότε ἐμαυτὸν πείθω, Πατέρα λαλοῦντα, Υἱὸν κηρύττοντα, τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον θεσπίζον.

sostomus nach, dass und wie die drei Personen beim Schöpfungsratschluss und beim Schöpfungswerk beteiligt seien: nicht minder und in derselben Ordnung wie bei der Wiederherstellung und einstigen Auferweckung des Menschen. ‚Wie werden wir getauft? Im Namen des V. und des S. und des hl. G. — Welches Werden ist wunderbarer, dasjenige der Schöpfung oder das der Wiedergeburt? Dort ist ein Anfang des Lebens zum Tod, hier ein Anfang des Todes zum Leben. Wie kann also der hl. Geist als Genosse des Vaters und des Sohnes im Grössern angenommen, aber bei der sichtbaren Schöpfung von der gemeinsamen Würde ausgeschlossen werden? Wir wären nicht erschaffen, wenn wir nicht vom hl. Geiste gestaltet wären. Da er also in der ersten Schöpfung Genosse des Vaters und des Sohnes ist, so ist er auch gleicherweise Genosse und Teilnehmer in der Taufe. Auch bei der Auferstehung können wir nicht anders auferstehen, als dadurch, dass der Vater will, der Sohn mitwirkt, und der hl. Geist Kraft verleiht. — Abgesehen vom Vater, Sohn und hl. Geist ist weder die erste Schöpfung, noch die zweite Geburt, noch die vollendete Auferstehung zu denken‘ [1]).

Nach Cyrill von Alexandrien kann von einem Ungenügendsein des väterlichen Wirkens ungeachtet der notwendigen ausführenden Mitwirkung des Sohnes deswegen keine Rede sein, weil der Sohn als das eigene Weisheits- und Machtwort des Vaters, als von ihm ausgehende Kraft, nicht als dienendes Werkzeug erschaffend mitwirkt. B. ‚Wie also, sagen die Arianer, — wenn der Sohn nämlich nicht als Diener mitwirkt, — hat der Vater alles durch den Sohn erschaffen? A. So wie durch sein Wort und seine Weisheit und seine ihm inwohnende Kraft: denn alles dieses ist der Sohn dem Vater‘.

1) Πῶς βαπτιζόμεδα; ἐν ὀνόματι Πατρὸς καὶ Υἱοῦ καὶ ἁγίου Πνεύματος. Ποία μείζων ἡ γέννησις; ἡ τῆς δημιουργίας, ἡ τῆς μοσταγωγίας; ἐκεῖ ἀρχὴ ζωῆς εἰς θάνατον, ὧδε ἀρχὴ θανάτου εἰς ζωήν. Πῶς τοίνυν ἐνδέχεται ἐπὶ μὲν τοῦ μείζονος κοινωνόν εἶναι Πατρὸς καὶ Υἱοῦ τὸ ἅγιον Πνεῦμα, ἐπὶ δὲ τῆς σωματικῆς δημιουργίας ἀποσχοινίζεσθαι τῆς κοινῆς ἀξίας; Οὐκ ἂν ἐκτίθημεν εἰ μὴ ὑπὸ τοῦ ἁγίου Πνεύματος ἐμορφώθημεν. Καὶ ἐπειδὴ ἐν τῇ πρώτῃ κτίσει κοινωνόν ἐστι Πατρὸς καὶ Υἱοῦ, ὁμοίως καὶ ἐν τῷ βαπτίσματι κοινωνὸν καὶ συνεργόν. Πάλιν ἐν τῇ ἀναστάσει οὐχ οἷόν τε ἡμᾶς ἄλλως ἀναστῆναι, εἰ μὴ Πατρὸς θέλοντος, καὶ Υἱοῦ συνεργοῦντος καὶ ἁγίου Πνεύματος ἐνδυναμοῦντος. . . . Ἐκτὸς Πατρὸς καὶ Υἱοῦ καὶ Πνεύματος ἁγίου οὐχ ἡ πρώτη κτίσις, οὐχ ἡ δευτέρα γέννησις, οὐχ ἡ τελευταία ἀνάστασις.

‚Die Weisheit und Kraft Gottes des Vaters, durch welche alles zum Werden geführt und geworden erhalten wird‘. ‚Wer die Kraft Gottes und die Weisheit Gottes sei, ruft Paulus: Christus Gottes Kraft und Gottes Weisheit. Der Psalmist ebenso: Gebiete Gott deiner Kraft‘! ‚Der Vater wirkt nämlich, indem er sich des Sohnes als seiner eigenen Macht bedient, die lebendig ist, und nicht verschieden von ihm selbst, da sie ja Gott ist, aus Gott und in Gott wesenhaft, wenn es auch einem jeden von beiden zukömmt, in einer Existenzweise für sich gedacht zu werden‘ [1]).

Die Weisheit und Kraft d e s Vaters und ihm eigen ist der Logos indessen, insofern er von ihm ausgeht; also wirkt er in der Schöpfung mit k r a f t s e i n e s e w i g e n A u s g a n g e s als Wort des Schöpfers. (cf. com. ad Jo. 8, 29. lib. 5.) Et qui me misit, mecum est et non reliquit me solum. ‚Der mich gesandt hat, ist bei mir und hat mich nicht allein gelassen‘.

‚Damit zeigt er deutlich, dass er den Ratschluss Gottes des Vaters auslegt, indem er selbst nirgendwoher einen andern als den in jenem befindlichen hat. Er ist nämlich der lebendige und persönliche Ratschluss und Wille seines Erzeugers . . . gewissermassen für unsere Erkenntnis offenbarend, was in Gott dem Vater ist. Denn wie dieses unser äusseres und durch die Zunge hervorgebrachtes Wort dasjenige offenbart, was in der Tiefe unserer Denkkraft verborgen ist, und den im Geiste ruhenden Willen, ich meine denjenigen, der auf irgend etwas gerichtet ist, einem Lehrstück vergleichbar nimmt und zu der gerade geeigneten Aeusserung drängt: so müssen wir uns auch rechtgläubig die Bedeutung des Gleichnisses in Bezug auf den Sohn vorstellen, dass er selbst als Gott, Wort und Weisheit

1) B. Πῶς δὴ οὖν ἄρα, φασιν ‚ἔκτισεν ὁ Πατὴρ τὰ πάντα δι‘ Υἱοῦ; A. Ὡς διὰ λόγου καὶ σοφίας καὶ τῆς ἐνούσης ἰσχύος αὐτῷ· πάντα γὰρ ταῦτα ἐστιν ὁ Υἱὸς τῷ Πατρί. *dial. 4. de s. Trin. ed. Migne tom. p. 917. D.* Σοφία γὰρ καὶ δύναμις τοῦ Θεοῦ καὶ Πατρὸς ὁ Υἱὸς, δι’ ἧς τὰ πάντα παρῆκται πρὸς γένεσιν καὶ πεποιημένα σώζεται. *ad 1. Cor. 1, 22.* Τίς γὰρ ἡ τοῦ Θεοῦ δύναμις καὶ Θεοῦ σοφία, ὁ Παῦλος βοᾷ· ὁ Χριστὸς Θεοῦ δύναμις καὶ Θεοῦ σοφία· ὁ Ψαλμῳδὸς τὸ αὐτό· Ἔντειλαι ὁ Θεὸς τῇ δυνάμει σου. *ps. 67, 31. log. 4 de s. Trin. M. 7. 5. p. 37.* Ἐνεργεῖ γὰρ ὁ Πατὴρ ὡς ἰδίᾳ δυνάμει χρώμενος τῷ Υἱῷ, ζώσῃ τε καὶ παρ’ αυτὸν οὐχ ἑτέρᾳ, κατὰ γε τὸ εἶναι Θεοῦ ἐκ Θεοῦ καὶ εν Θεῷ φυσικῶς, εἰ καὶ μέτεστιν ἑκατέρῳ τὸ γοῦν ἐν ὑπάρξει νοεῖσθαι τῇ καθ’ ἑαυτόν. *dial. 5. de Trin. 989. B.*

Gottes des Vaters das in diesem Befindliche kundmache. Und weil er nicht unpersönlich ist, wie das menschliche Wort, sondern selbständig und lebend, in und mit dem Vater ein eigenes Fürsichsein besitzend, so ist er nicht allein, wie er an dieser Stelle sagt, sondern derjenige, der ihn gesandt hat, ist bei ihm‘. (t. 6. 844. A. B.)

Noch eingehender ist seine Erörterung im Com. zu Johannes lib. 1. c. 5: ‚Da er vielmehr selbst und allein die hypostatische Kraft Gottes des Vaters ist, so wirkt er alles als Sohn und als Eingeborner, natürlich unter Mitwirkung und in Gemeinschaft des Vaters und des hl. Geistes: denn alles ist aus dem Vater durch den Sohn im hl. Geiste. Es ist jedoch der Vater bei seinem Sohne zu denken, nicht als ob derselbe unfähig wäre, etwas von dem Seienden zu bewirken, sondern als ganz in ihm seiend, wegen der untrennbaren Wesenheit und der innigsten, unmittelbaren Beziehung zu ihm, da er von Natur aus ihm hervorgeht‘. Cyrill vergleicht die Gemeinschaft ihres Wesens und Wirkens mit der Blume und ihrem Wohlgeruch: in diesem sei und wirke die Blüte selbst, welche ihn erzeuge. Doch das Sinnbild sei ungenügend.

‚Wie werden wir nun dies verstehen: Der Vater wirkt bis jetzt, und auch ich wirke? Der Sohn sagt nicht, Gott der Vater wirke etwas besonders und für sich in Bezug auf das Seiende, noch auch, er selbst wirke etwas gleicherweise ohne den Vater, und während die Substanz, aus welcher er hervorgeht, sich ruhig verhalte: denn in diesem Falle wären zwei, nicht e i n Weltschöpfer, wenn nämlich ein jeder von beiden für sich und getrennt wirken würde. Es wäre dann auch möglich, dass der Vater den Sohn nicht auf immer in sich habe, und der Sohn würde gleicherweise nicht als immer den Vater in sich habend erkannt werden, wenn es nämlich überhaupt zulässig wäre, dass beide hinsichtlich des Seienden etwas besonders und getrennt wirkten, wie wir schon gesagt haben. Dann würde auch der Sohn nicht die reine Wahrheit sagen, wenn er spricht: ‚Ich im Vater und der Vater in mir‘. Denn wir dürfen den Sohn durchaus nicht blos nach der Gleichheit der Natur als den Wesensausdruck im Vater seiend betrachten, oder hinwiederum den Vater nur als Urbild im Sohne, sondern wir müssen den allerdings aus dem Wesen des Vaters zeugungsweise hervorstrahlenden Sohn auch als eigenpersönlich in ihm

(dem väterlichen Wesen) und aus ihm bestehenden und fürsichseienden Gott Logos auffassen; den Vater haben wir hinwiederum im Sohne, als in seinem gleich-wesentlichen Erzeugnis, zwar in Wesenseinheit (συμφυῶς), allein in eigener Besonderheit dessen, was er für sich ist, zu denken. Denn der Vater bleibt, was er ist, wenn er auch wesenseinig im Sohne ist, wie wir sagen, die Sonne sei in ihrem Glanze. Auch der Sohn darf nicht als etwas anderes, als was er ist, erkannt werden, wenn er auch wesenseins im Vater, wie der Glanz in der Sonne ist'. (cf. l. c. Migne t. 6. p. 80. D—81. B.)

Die Eigenpersönlichkeit schliesst demnach die Wechseleinwohnung der Personen nicht aus, sondern bringt dieselbe kraft ihres relativen Charakters mit sich. Dies gilt ferner nicht blos solange die göttliche Person als relative Modalität des göttlichen Seins — etwa als Ebenbild oder als Urbild — gefasst, sondern auch dann, wenn sie als für sich seiende Person und Herrin ihrer Akte betrachtet wird. Auch so ist sie wesentlich relativ und in den andern Personen. Daher ist der Sohn gerade als Demiurg in dem schöpferisch thätigen Vater, nicht neben ihm. Die Einheit der trinitarischen Wirksamkeit verlangt eben die relative Ordnung des Wirkens. ‚Da also eine jede Person wesenhaft und notwendig in der andern ist, so wirkt in der Wirksamkeit des Vaters offenbar der Sohn als seine natürliche, wesenhafte und persönliche Kraft; wenn der Sohn wirkt, so wirkt auch in gleicherweise der Vater als die Quelle des weltschöpferischen Logos, wesenhaft dem eigenen Erzeugnis innewohnend, wie etwa das Feuer der von ihm ausgehenden Wärme' [1]).

Hieraus erhellt die volle Bedeutung des Wortes Christi Jo. 14, 10, wie er die Werke seines Vaters thue: nicht nachahmend, sondern erfüllend und ausführend, so wie er auch in seiner Person das Wesen des Vaters nicht nachahmt, sondern in gegensätzlicher Eigentümlichkeit ausprägt.

Nicht blos die beauftragende Mitwirkung des Vaters ist ein wesentliches Moment in der Schöpferthätigkeit des Logos;

1) Οὐκοῦν ἐπειδήπερ ἑκάτερος ἐν ἑκατέρῳ φυσικῶς τέ ἐστι καὶ ἀναγκαίως, ἐργαζομένου δηλονότι τοῦ Πατρὸς ὁ Υἱὸς ἐργάζεται ὡς δύναμις φυσική τε καὶ οὐσιώδης καὶ ἐνυπόστατος αὐτοῦ· ἐργαζομένου δὲ ὁμοιῶς τοῦ Υἱοῦ καὶ ὁ Πατὴρ ἐργάζεται, ὡς πηγὴ τοῦ δημιουργοῦντος Λόγου, ἐνυπάρχουσα οὐσικῶς τῷ ἰδίῳ γεννήματι, ὥσπερ ἀνεὶ καὶ τὸ πῦρ τῇ ἐξ αὐτοῦ προϊούσῃ θερμότητι. *l. c. 84. A.*

die eigentümliche Mitwirkung des hl. Geistes ist es nicht minder. Das vestigium dieser relativ gegensätzlichen Mitwirkung findet Cyrill in der transzendentalen und teleologischen Güte des geschaffenen Wesens: ein Gedanke, den wir eingehender Untersuchung an anderm Orte vorbehalten. Zu ps. 32, 8 schreibt Cyrill: ‚Durch den Logos führte er alles zur Existenz; aber er befestigte die Himmel und hält alles Gewordene zum Gutsein und Bestehen vermittelst der Wirksamkeit des hl. Geistes zusammen‘ [1]). Die Festigkeit des physischen oder moralischen Bestandes steht in besonderer Beziehung zur transzendentalen Güte des Seienden; ebenso die Lebendigkeit; daher werden beide Momente mit der persönlichen Mitwirkung des hl. Geistes in Beziehung gebracht, und zwar als der von und durch den Logos ausströmenden Gotteskraft. (cf. dial. 6. de s. Trin. t. 8. p. 1012.) Der hl. Geist ist gewissermassen die wesenhafte Form, in welcher die göttliche Vollkommenheit mitteilbar wird. ‚Unser Herr Jesus Christus legt diese von Gott in uns verursachte Wirksamkeit dem hl. Geiste bei, indem er sagt: Der Geist ist der Lebendigmachende‘. (thes. de s. Trin. log. 34.) Die Eigentümlichkeit des hl. Geistes als der lebendigmachenden virtus diffusiva des absoluten Lebens erörtert Cyrill in dial. 5. de s. Trin.:

A. Der soeben angeführte Ausspruch des Paulus, worin auch sehr klar die Lehre war, dass durch den hl. Geist die Belebung von Seite des Vaters sowohl in Christus selbst, als auch in uns vollbracht wird. Er sagt nämlich (Rom. 8, 11): ‚Wenn aber der Geist dessen, der Jesum von den Todten erweckt hat, in euch wohnt, so wird er auch eure todten Leiber lebendig machen durch seinen in euch wohnenden Geist‘. Durch den Geist ist also der Vater lebendigmachend, nicht als ob er durch ein Geschöpf die Schöpfung belebte, sondern weil er vermöge der Mitteilung seiner eigenen Natur dasjenige in sein Leben umbildet, was das Leben seiner eigenen Natur nach nicht hat. Denn gegeben ist, ich weiss, das werden sie zugeben, der Schöpfung das Leben. — Lebendigmachend also ist

1) Zu ps. 32, 8: Συμβουλεύει γὰρ ἅπασαν τὴν ὑπ᾽ οὐρανὸν μηκέτι τοῖς δαιμονίοις προσάγειν τὸ σέβας, ἀλλὰ τῷ θείῳ καταχαλλύνεσθαι φόβῳ, καὶ εἰσοικίσασθαι κατὰ νοῦν τὴν περὶ τῶν πάντων κρατοῦντος ἔννοιαν, ὃς Λόγῳ μὲν προσήγαγε τὰ πάντα εἰς ὕπαρξιν, ἐστερέωσε δὲ οὐρανοὺς καὶ συναγει πρὸς τὸ εὖ εἶναι καὶ ὑφεστάναι τὰ γεγονότα διὰ τῆς ἐνεργείας τοῦ ἁγίου Πνεύματος.

der hl. Geist, durch dessen Gemeinschaft wir auch des einzigen und wahren Gottes als des Lebens teilhaftig werden.

B. Ja freilich. Du denkst ja richtig, da auch in uns selbst der Geist die Gemeinschaft und Inwohnung Gottes vollbringt. Denn ich werde mich des Johannes erinnern, der also schreibt: ‚Daraus erkennen wir, dass er in uns ist, dass er uns von seinem Geiste gegeben hat'. Jo. 4, 13. . . . Nachdem festgestellt ist, dass Vater und Geist allenthalben wirken, wird das Verhältnis des Sohnes damit verbunden.

A. Erkenne nun, mein Lieber, als Spender des göttlichen und lebendigmachenden Geistes den aus Gott entsprungenen Sohn. Denn er hauchte seine Jünger an und sprach: Empfanget den hl. Geist! Wie wäre es nun nicht höchst ungereimt, dass Spender des Lebens der sei, der nicht Leben ist, was jenen, ich weiss nicht wie, gut scheint? Und doch, warum denn, dürfte ich mit Recht fragen, verleiht er als eigenes Gut den Geist und zeigt durch die Form der Anhauchung sich selbst als Spender des Lebens'?

Nun giebt er die summarische Lösung: ‚Wenn also gesagt wird, der Sohn sei des Lebens teilhaftig oder er werde belebt durch den Vater, so stelle Dir sofort die ganze göttliche Natur, als gleichsam im Vater gedacht vor, in welchem und aus welchem auch der Sohn und der lebendig machende Geist ist, der in denjenigen, welche das Leben als ein verliehenes haben, die Belebung bewirkt, nicht als ein Werkzeug der unaussprechlichen Natur, sondern als derjenige, welcher gewissermassen die ganze Beschaffenheit derselben d u r c h s i c h s e l b s t dem Geschöpfe zum Geschenk macht und das naturgemäss Vergängliche für ein ewiges Leben umgestaltet' [1]).

‚Wie kann derjenige hungernd geschildert werden, der doch das Brod des Lebens selber ist, und vom Himmel herabstieg, um der Welt das Leben zu geben? Wie konnte er auf der Reise ermüden, der durch den eigenen Geist die Himmel

1) Ὅταν τοίνυν λέγηται ζωῆς μέτοχος ὁ Υἱὸς, ἤγουν ὅτι ζωοποιεῖται παρὰ Πατρὸς, τὴν θείαν εὐθὺς ἀναλογίζου φύσιν ὅλην ὥσπερ ἐν Πατρὶ — als dem Ursprunge — νοουμένην, ἐν ᾧ καὶ ἐξ οὗ καὶ ὁ Υἱὸς καὶ τὸ Πνεῦμα τὸ ζωοποιὸν, τοῖς εἰσκεκριμένην ἔχουσι τὴν ζωὴν, τὴν ζωοποίησιν ἐνεργοῦν, οὐχ ὡς τῆς ἀῤῥήτου φύσεως ὄργανον, ἀλλ' οἱονεί πως ὅλην αὐτῆς τὴν ποιότητα δ ι ' ἑ α υ τ ο ῦ τῇ κτίσει δωρούμενον καὶ ἀναμορφοῦν εὖ μάλα τὸ φθείρεσθαι πεφυκὸς εἰς μακραίωνα βίον. *(M. 961. 964. cf. lib. 5. adv. Nest. c. 2.)*

befestigt'? Auch am Kreuze hängend war er derjenige, welcher ‚mit dem Gott und Vater das All beherrscht und mit seinem eigenen Geiste die Himmel befestigt, der Herr der Kräfte genannt wird und in Wahrheit ist'. Bildlich wird die Eigentümlichkeit in der Mitwirkung des Sohnes durch den Hinweis auf den starken Arm und die mächtige Rechte, in der Mitwirkung des hl. Geistes durch die Beziehung auf den Finger Gottes verdeutlicht. (lib. 2. ad reg. de recta fide c. 18; ad ps. 88, 11. u. thes. log. 34. p. 576 u. 577.)

Nachdem Cyrill festgestellt hat, dass Vater und Geist allzeit bei den vom Sohne ausgeführten Werken untrennbar mitthätig sind, wird die besondere Eigentümlichkeit des Wirkens einer jeden Person dahin bestimmt, dass der Vater die erste Quelle des erschaffenen Lebens, der Sohn der Spender — χορηγός — dieses Lebens, und der hl. Geist die Gabe des Lebens sei. Com. ad Jo. 6, 40. lib. 4. c. 1: ‚Wenn du hörst, der Vater führe herbei, der Sohn aber spende den Herkommenden die Fähigkeit des neuen Lebens, so verirre dich nicht in sachwidrige Anschauungen, als ob eine jede Person für sich besonders und getrennt dasjenige wirke, wozu sie etwa von Natur befähigter wäre, sondern erinnere dich, dass der Vater mit dem Sohne wirkt, wie der Sohn hinwiederum mit dem Vater, und dass unser Heil und unsere Rückkehr aus dem Tod zum Leben das Werk der — sozusagen — ganzen Dreieinigkeit ist. Wisse vor allem, dass zwar der Vater in jeder Hinsicht mit seiner Kraft genüge, ebenso auch der Sohn, und nicht minder der hl. Geist: die zu uns herabfliessenden Güter gehen indes durch die ganze hl. Dreieinigkeit hindurch und durchgehends wird der Vater durch den Sohn im Geiste als alles in allem befunden' [1]). Den Grund dieser bestimmten Ordnung des Wirkens findet Cyrill in den Wesensvollkommenheiten, soweit sie

1) Ἀκούων δὲ πάλιν, ὅτι προσκομίζει μὲν ὁ Πατὴρ, τὸ δὲ αναβιοῦν δύνασθαι χορηγεῖ τοῖς προστρέχουσι ὁ Υἱὸς, μὴ πρὸς ἐκτόπους ἀποδημήσεις ἐννοίας, ὡς ἰδιᾷ καὶ μεμερισμένως οἴεσθαι ποιεῖν ἑκάτερον, πρὸς ὅπερ ἂν ἔχοι φύσεως ἐπιτηδειότητος, δέχου δὲ πάλιν εἰς νοῦν, ὅτι συνεργάτης μὲν ἔστιν ὁ Πατὴρ τῷ Υἱῷ, καὶ ὁ Υἱὸς αὖ πάλιν τῷ Πατρὶ, καὶ ὅλης, ἵν' οὕτως εἴπω, τῆς ἁγίας Τριάδος ἐστὶν ἔργον ἡ καθ' ἡμᾶς σωτηρία, καὶ ἡ ἐκ θανάτου πάλιν εἰς ζωὴν ἐπάνοδος. Ἀκρούντως δὲ ἴσθι, καὶ τὸν Πατέρα πρὸς πᾶσαν ἔχειν ἰσχύν τε καὶ χρείαν, ὁμοίως τε καὶ τὸν Υἱὸν, καὶ προσέτι τὸ ἅγιον Πνεῦμα· ἔρχεται τὲ διὰ πάσης τῆς ἁγίας Τριάδος τὰ εἰς ἡμᾶς ἀγαθὰ, καὶ τὰ πάντα ἐν πᾶσιν ὁ Θεὸς καὶ Πατὴρ ὁλοκλήρως εὑρίσκεται δι' Υἱοῦ ἐν Πνεύματι.

— relativ gegensätzlich geworden — konstituirend in die Hypostasen eintreten. (cf. Thom. s. th. p. 1. q. 45. a. 6. c. u. ad 2^m.) ‚Denn wenn der Sohn (ausgesprochener) Ratschluss, Weisheit und Kraft des Vaters ist, so wirkt auch der Vater Alles allseitig durch den Sohn wie durch (seinen ausgesprochenen) Ratschluss, Weisheit und Kraft‘. (lib. 4. c. Nest. c. 1.) Und im Anschluss an Gen. 1: ‚Es sprach Gott: Es werde Licht, es werde das Firmament, es werden die Leuchten; und es ward so. Er sprach: Lasset uns den Menschen machen, und Gott machte den Menschen. Aber in der ganzen Darstellung findet sich keine Andeutuug, als ob der Sohn vom Vater lernen wolle, wie die Geschöpfe geartet werden sollten, sondern die Rede ist bereits die That. Wenn aber die Dinge durch den Logos nach dem Ratschluss des Vaters entstehen, so ist eben der Logos der lebendige und wesenhafte Ratschluss des Vaters, selbst im Vater seiend und denselben in sich tragend‘. (thes. log. 15. p. 260.)

Didymus der Blinde charakterisirt die Weisen, in welchen die hl. Schriften bald das Eine und Gemeinsame, bald das Besondere und Eigentümliche in den Werken der hl. Dreifaltigkeit zur Darstellung bringen. ‚Bald wird dasjenige, was von Gott dem Vater gesagt worden ist, anderswo bezüglich des Sohnes oder des hl. Geistes erwähnt: aus den früher erwähnten Gründen (d. i. wegen der Einheit der Allmacht). Bald lehren sie, von beiden Personen geschehe dasselbe Werk, dieselbe Thätigkeit auf verschiedene Weise (διαφόρως[1]), wegen dessen, was entwickelt worden‘, (d. h. wegen der relativen Gegensätze im Besitz und Gebrauch der ungeteilten Allmacht). ‚Obgleich jede Person, fährt Didymus weiter, die Erschaffung und Alles vollbringen kann, so hat es Gott dem Vater gefallen, dass durch den Sohn und Gott Alles in seinem Bestande begründet, durch den heiligen Geist aber geheiliget werde: wegen des einen Willens der Dreifaltigkeit, und um zu zeigen,

1) Dem Editor erscheint das διαφόρως sonderbar, und er vermutet desshalb ἀδιαφόρως; indes hat dasselbe an sich einen orthodoxen, und insbesondere mit dem Vorausgehenden und Nachfolgenden übereinstimmenden Sinn, — nicht aber das vermutete ἀδιαφόρως.

dass alle Güter von ihr gegeben werden, und damit wir ihr gemeinsamen und gleichen Dank und Preis abstatten‘. (lib. 1. de Trin. c. 36. Migne 440 C.)

Unbegreiflich erhaben sei die göttliche Dreifaltigkeit, unbegreiflich ihr Walten und Erschaffen. ‚Der Vater hat den Anfang gemacht durch den Ratschluss seines Wohlgefallens, der Eingeborne aber hat die Welt erschaffen; geheiligt hat sie indessen der Geist Gottes, und sie durch seine Heiligung vollendet, erleuchtet, gefestigt, mit Leben ausgestattet, indem er ganz in allem und in jedem ist, und wegen seiner Güte ganz von allem und jedem aufgenommen und enthalten wird, ohne jedoch geteilt zu werden, ohne sich zu entfernen oder zu verändern. Vielmehr flösst er, selbst unverändert und ungeteilt, allen Leben ein, und, während er die eigene Reinheit unbefleckt von den Körpern bewahrt, durchleuchtet er alles in göttlicher Art, und vermehrt überall die Heiligkeit, die Liebe, den Frieden, die Weisheit, die Freude, die Sicherheit und alles Gute, in der Art, wie er persönlich aus dem väterlichen Ursprung ausstrahlt; durch den, und um dessentwillen Gott Vater, mit welchem er zugleich im Himmel ist, sich uns nähert, (mit uns verkehrt) und bei uns bleibt. Es könnte zwar eine jede göttliche Person vollkommen und selbstgenügend alles vollbringen; aber damit das Zusammenwirken und die völlige Gleichheit des Wesens (erkannt), und die schuldige Anbetung, Verherrlichung und Danksagung (völlig gleich) von uns geleistet werde, wurde die Schöpfung gemeinsam von der Dreifaltigkeit vollbracht‘. (lib. 2. de Trin. c. 1.) Im Anschluss an Sap. 1, 7. beschreibt Didymus die Erfüllung des natürlichen Kosmos durch den hl. Geist. (l. c. lib. 2. c. 6. n. 2.)

Es genügt uns, hier zu konstatiren, dass und wie Didymus den Anteil an dem Gotteswerke darstellt; wenn er sagt, dass auch e i n e Person das ganze Werk vollbringen konnte, so will er damit das dreieinige Zusammen w i r k e n in gegensätzlicher Eigentümlichkeit nicht als die Folge eines freien Uebereinkommens darstellen, sondern nur betonen, dass dasselbe seinen Grund ebensowenig in Unvollkommenheit oder Ergänzungsbedürftigkeit habe, wie das dreieinige Zusammen s e i n. cf. lib. 2. c. 6: ‚Auch an jenes sollen sie denken, dass die Kräfte des Himmels im hl. Geiste bestehen, und zwar in dem Mitschöpfer mit einem selbstgenügenden Schöpfer‘. Das Besondere in der

Mitwirkung des hl. Geistes ist nach lib. 2. c. 12. die Einflössung spontaner Kräfte. (Mg. 637. C.)

Frei ist eine jede Person in der Art ihres Wirkens nach aussen, weil und insofern sie frei ist im Wirken nach aussen überhaupt: aber auch hierin nur in der Einigkeit der beiden andern Personen. Der freie Ratschluss, überhaupt nach aussen zu wirken, ist für jede Person zugleich die freie Entschliessung, sich in der ihr entsprechenden notionalen Weise — als Wort oder Geist, oder Prinzip beider, — an dem gemeinsamen Werke zu beteiligen. Didymus nennt darum die demiurgische Thätigkeit des Sohnes und des hl. Geistes ‚gut und vollkommen‘, aber, fügt er bei, ‚sie wird ganz zurückgeführt auf den Einen; aus welchem und mit welchem (seiend) diese seligen Personen selbst in unaussprechlicher Weise ausgestrahlt sind‘. (lib. 2. c. 6. n. 4.)

Didymus zeigt auch, wie gerade durch die Eigenart des persönlichen Zusammenwirkens die Gleichheit der Allmacht geoffenbart werde: ‚Es gefiel einmal Gott dem Vater, dass alles durch den Sohn Logos aus dem Nichts hervorgebracht werde, und zwar so, dass er, — wie könnte es denn auch anders sein, — der Vater selbst und sein heiligender Geist bei der Erschaffung mitgedacht werden; — (ergänze jedoch, nicht aus Bedürfnis in Folge von Unzulänglichkeit einer Person, wie bei den Menschen, sondern wegen der Vollkommenheit des göttlichen Lebens, welches sich eben wegen seiner Unendlichkeit in drei, in Sein und Wirken unendlich vollkommenen Personen darlebt;) — bei den Menschen und Engeln dagegen besteht ein Bedürfnis vieler Personen und Hände, um etwas vollkommen und erfolgreich zu vollbringen Durch den Geist verteilt Gott, wie er durch das Wort erschafft. Dieses trennt ihn jedoch ebensowenig von der Gottheit, als den Sohn; vielmehr offenbart es ihn gerade als Gott, indem den durch den Sohn erschaffenen Wesen vom hl. Geiste die zum Heile erforderlichen und überall gepriesenen Güter zu teil werden. Denn das eine hängt von dem andern ab, und für das Geschöpf ist die Vorsehung und die Berufung zur Teilnahme an der vom Himmel herabfliessenden Fülle göttlicher Gaben nützlicher, als das Erschaffen werden; überall wird es auch vorgezogen, nicht geworden zu sein, als zu werden, und nicht

teilzunehmen an den von oben kommenden nieversiegenden Gütern'. (l. c. c. 3. n. 2. Mg. 616. B.)

Der formelle Effekt der erschaffenden Gottesthat ist eben weder das nackte Sein, noch die Ausstattung des ersten Augenblicks, sondern das betreffende Wesen in seiner ganzen Dauer und Entwicklung bis zum endgiltigen Abschluss in seiner Vollendung. Hieraus gewinnt die patristische Auffassung mehr Klarheit, dass nämlich das Zuteilen der Güter, das Beleben, Befestigen und Vollenden (Heiligen) gerade die eigentümliche Mitwirkung des hl. Geistes in der Schöpfungsthätigkeit bezeichne. Didymus schildert dieselbe nach ihrer hypostatischen Eigentümlichkeit de Trin. l. 2. c. 7. n. 3: ‚Er erschafft den Menschen, dieses grosse Gebilde der Schöpfung, weckt von Todten auf, macht lebendig und lenkt zum Himmel hin. Er, der hl. Geist, erneuerte wieder die von menschlichen Sünden überflutete Erde, und erfüllte sie wieder mit Lebenswärme (ἀνέθαλψε), ohne Bemühung, wie von selbst . . . (Verbo Domini coeli firmati sunt, et Spiritu oris ejus omnis virtus eorum.) Durch das Wort des Herrn wurden die Himmel gegründet, und in dem Geist seines Mundes besteht alle ihre Kraft.' Uebergehe nicht, was aus diesem Vers entnommen werden kann; sondern sieh, wie der Geist Gottes für immer (εἰς ἀεὶ) als Schöpfer und guter Gott verbleibend der Schöpfung eine dauernde Freundschaft sckenkt, sie mit unlöslichen Banden — sc. des einen höchsten Zweckes — zusammenschliesst, sie unerschütterlich begründet, und allem durch seine Kraft Festigkeit mitteilt.' Indem er sodann den Schöpfungsbericht durchforscht, weist er nach, dass die in dem ‚faciamus' angeredeten Personen nicht Engel, sondern Wort und Geist seien. ‚Dadurch dass er nicht sagt: Machet! sondern: Lasst uns machen! zeigt er, dass der Sohn und der hl. Geist nicht Diener (ὑπουργός), sondern von e i n e r Macht und e i n e s Willens sind; dadurch dass er hinzufügt: ‚nach unserm Bild und unserer Aehnlichkeit', dass die Natur der Dreifaltigkeit nur eine einzige, und dass dies nicht zu Engeln gesprochen ist. . . . ‚Gott machte ihn', das ist der Sohn, ‚den Menschen; nach Gottes Ebenbild', nämlich des Vaters, machte er ihn; und ‚Gott sah, dass es gut war', nämlich der hl. Geist, ‚und segnete d. i. heiligte sie[1]).

1) Vgl. hiezu folgende Beziehung der Schöpfungsmomente auf die 3 Personen (lib. 1. de Trin. c. 18): ‚Man muss hier bemerken, dass er

Das κατ᾽ εικόνα ist, wie mir scheint, dahin zu verstehen, dass wir in Folge der göttlichen Anhauchung den unsterblichen Geist besitzen, einen immer beweglichen und dahin, wo es notwendig ist, lenkenden Verstand, und eine weise Vernunft, welche dem Geber wohlgefällt, und mit dem Glauben im Stande ist, Ursache der Erzeugung von Kindern (sc. Gottes), der Belebung, der Auferweckung der Todten, der Bergversetzung zu werden; dazu noch, dass wir teilgenommen haben an seiner eigenen Güte‘. . . . ‚Wie sollte also der göttliche Geist nicht ewig und Schöpfer, nicht wahrhaft Gott genannt werden? er, der ungetrennt von demjenigen ist, der ihn gehaucht hat, und von dem Sohne, dem Weltschöpfer? der es ist, der die Jahrhunderte gegründet hat, mit welchen auch die Himmel, und was darin ist, und wenn sonst noch etwas Geschaffenes besteht, hervorgebracht worden sind? der alles trägt und einrichtet vermöge seiner eigenen Kraft? der sofort, nachdem Himmel, Erde, Meer geworden, über den Wassern schwebte, und es lebenerzeugend und lebenernährend machte‘? (l. c. p. 565. A sq. — 568 A. vgl. ferner eod. l. 572. A.) Die Kooperation der drei Personen ist ein glänzender Beweis ihrer Wesensgleichheit und Einheit: denn wäre die Wirksamkeit der beiden ausgehenden Personen eine geringere, — was unabweisbar folgen würde, wenn sie dem Vater nicht gleich wären, — so wäre kein Grund ihrer Mitwirkung zu finden: ‚Wenn uns die Erfüllung mit dem Sohne und dem hl. Geiste jedoch nützlich und heilsam ist, so ist der Sohn und der hl. Geist jedenfalls nicht unähnlich. Denn weder hätte derjenige, welcher unübertrefflich und reich im Erbarmen ist, von einem Geringern oder Aermern (Hülfe) geliehen, noch würden wir doppelt und ungleich beeinflusst‘. Die Mühelosigkeit, mit welcher der Logos die Welt aus dem Nichts hervorgerufen, werde weder durch die beauftragende Mitwirkung des Vaters noch durch die belebende Mitwirkung des hl. Geistes beeinträchtigt: denn die Mühelosigkeit des Wirkens sei eine Folge der einen unvergänglichen Gottesnatur, durch welche alle drei Personen ihr eines Werk vollbringen: ‚Denn Anstrengung ist (Folge von) Schwäche; Schwäche aber ist der Weg zum Vergehen‘. p. 576. A.

hier drei Personen und eine jede Gott nennt, und das übereinstimmende Zusammenwirken (τὴν συμφωνίαν καὶ τὴν συνεργίαν) des Redenden, und des Ausführenden und des Lobenden hervorhebt‘. p. 344. A.

Dass die Wirksamkeit des Sohnes und des hl. Geistes auf den Vater zurückgeführt werden müsse, sei notwendig und konstituire gerade den eigentümlichen Anteil der ersten Person am Gotteswerke, könne darum auch in keiner Weise die gleichgöttliche Würde der auch im Wirken vom Vater ausgehenden Personen verdunkeln: ‚Alle hierauf bezüglichen Schriftstellen verstehen wir gläubig und gotteswürdig, wegen des e i n e n Willens der hl. Dreifaltigkeit und wegen der — notwendigen — Zurückführung von allem auf den Vater. So wenig also eine Verminderung der Gottheit für den Sohn gefolgert werden darf, da er dem Vater nicht dient, wie ein Wesensverschiedener einem Wesensverschiedenen, noch mit einem geringeren Masse von Macht, sondern wie der Sohn und das Wort dem wahren Vater, welcher den Auftrag desselben nicht so empfängt, als ob er nicht wüsste, was zu thun sei, oder was der Vater wolle, sondern in der oben angegebenen Weise — nämlich als Wort: — ebensowenig — folgt eine Minderung der Gottheit — für den göttlichen Geist. Ganz in derselben — gotteswürdigen Weise, wie die Werke des Wortes, müssen die Werke des hl. Geistes auf Gott den Vater zurückgeführt werden und nicht anders‘. (lib. 2. de Trin. c. 8. n. 1. p. 617. A. B. cf. lib. 3. c. 19. p. 888.) — Näher ausgeführt findet sich dieser Gedanke im Buche de Spiritu s. c. 36: ‚Si quando ergo legimus in Scriptura: Dixit Dominus Domino meo, et alibi: Dixit Deus: fiat lux! et si qua his similia digne Deo accipere debemus. Neque enim ignorante Filio (qui sapientia et veritas est) Pater suam nuntiat voluntatem, cum omne quod loquitur, sapiens verusque subsistens, in sapientia habeat et in substantia. Loqui ergo Patrem et audire Filium, vel e contrario Filio loquente audire Patrem, ejusdem naturae in Patre et Filio, consensusque significatio est. Spiritus quoque sanctus, qui est Spiritus veritatis Spiritusque sapientiae, non potest Filio loquente audire quae nescit, *cum hoc ipsum sit quod profertur a Filio*, id est, procedens a veritate, consolator manans de consolatore, Deus de Deo, Spiritus veritatis procedens‘.

Didymus nimmt den Anteil des hl. Geistes an dem Gotteswerke so ernst und wahr als Ausgiessung, Mitteilung und Einflössung göttlicher Gaben, dass er ausdrücklich davor warnt, ihn desshalb für ein Abstraktum, eine Operatio Dei, nicht für eine wirkende Person zu halten. ‚Unde dicentes operatricem

et ut ita dicam distributricem naturam Spiritus sancti, non abducamur ab his, qui dicunt operationem, non substantiam Dei esse Spiritum sanctum‘. (l. c. c. 23.) Zu diesem dogmatischen Zwecke zeige besonders die Apostelgeschichte seine souveräne Persönlichkeit [1]).

Nicephorus pro s. imaginibus c. 18. bestimmt das Verhältnis des Vaters zum Sohne im Werke der Schöpfung folgendermassen: ‚Wir verehren Gott den Vater, von welchem alles den Uebergang aus dem Nichts zum Dasein herleitet; wir verherrlichen Gott den Sohn, durch welchen alles geworden ist und in wesenhaftem Bestande erhalten wird‘ [2]).

Nach Johannes Damaszenus muss bei der Analyse des trinitarischen Lebens jede Zusammensetzung in Sein und Wirken ferngehalten werden. Er vergleicht deswegen die trinitarische Wirksamkeit mit der Sonne, ihrem Licht- und Feuerglanze, und dem Strahle, der ohne die Reinheit seiner Lichtnatur zu verletzen, die Finsternis durchdringt, sich mit den Körpern vermischt, und ihnen so das Sonnenlicht und Sonnenfeuer einflösst. Wie der Glanz die Lichtnatur der Sonne aus ihr hervorleuchtend offenbart, so der Logos die Natur des Vaters; ‚durch den Strahl aber wird uns der (Gottes-)Glanz

1) Es ist nicht ohne Interesse zu vernehmen, welchen Wiederhall die spekulativen Ideen der griechischen Theologen z. B. in den Reden eines *Simeon Stilites* fanden. In sermo 15, 3. berschreibt *Simeon* ausführlich das eigenartige Zusammenwirken der göttlichen Person bei der Schaffung des ersten und der Zeugung aller Menschen, welche zu stande kömmt: ὅτ᾽ ἂν ἡ χάρις τοῦ ἁγίου Πνεύματος τελεία παραχεθῇ ἐν ζῶντι Λόγῳ δι᾽ αὐτοῦ τοῦ τὰ πάντα δημιουργοῦντος Πατρὸς, ἐκ τῆς ἀπὸ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι παραγωγῆς. Καλεῖ γὰρ τὰ μὴ ὄντα καὶ εἰς τὸ εἶναι παράγει. . . . Wie die Münze Verkehrswert habe durch das Prägbild, so die Menschheit Fortpflanzung durch die Aehnlichkeit Gottes: διὰ τοῦ Πνεύματος ἁγίου ἐν τῷ προστάγματι τοῦ θελήματος αὐτοῦ (wohl des Vaters) ζωοπλαστουμένου τοῦ σπειρομένου, ὑπερπεριττεύει — hat überfliessenden Ueberfluss — ἡ κτιστὴ καὶ γεννητὴ τῶν ἀνθρώπων φύσις· ἐν οἷς ἐστι Θεὸς ὁ ἐνεργῶν εἰς τὸ πολύγονον τοῦτο φύραμα, ὁ ἐξ ἀρχῆς ὁ Λόγος ὁ ἀκούσας διὰ τὴν ὑπακοὴν· ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ᾽ εἰκόνα ἡμετέραν καὶ καθ᾽ ὁμοίωσιν . . . διὸ τὲ θαυματουργεῖ ἡ δύναμις τοῦ γενομένου προστάγματος τοῦ Πατρὸς πρὸς τὸν ὁμοούσιον Υἱὸν τὸ πλάσμα πληθύνουσα ἥτις ἐνεργεῖ ὅρῳ καὶ σταθμῷ καὶ ἀριθμῷ τῶν τριχῶν κατὰ καιροὺς ἀνατέλλουσα καὶ αὐξάνουσα. Der Vater gebietet: Faciamus, das Wort dringt als für alle Zeit fortwirkende Kraft schaffend ein und der Geist vollendet.

2) Θεὸν οὖν τὸν Πατέρα σέβομεν, ἐξ οὗ τὰ πάντα ἐκ μὴ ὄντων παρῆκται προς ὕπαρξιν, Θεὸν τὸν Υἱὸν δοξάζομεν, δι᾽ οὗ τὰ πάντα γεγένηται καὶ πρὸς οὐσιώδη διαμονὴν διασώζεται.

mitgeteilt, und darum ist er es, der uns (unmittelbar) erleuchtet und von uns aufgenommen wird'. (lib. 1. de fide orth. c. 8. p. 833. A.)

Das göttliche Wirken vollendet sich im hl. Geiste, welcher nach einem andern Ausdruck desselben Kirchenlehrers ‚vom Vater ausgehend, und durch den Sohn mitgeteilt, von der ganzen Schöpfung aufgenommen wird, durch sich selbst alles erschaffend und — οὐσιοῦν — im Wesen begründend, heiligend und zusammenhaltend, und gleichwohl selbständig in eigener Persönlichkeit bestehend'. (l. c.) Die wahre und lebendige Dreifaltigkeit bringt ‚keine Zusammensetzung in die eine Gottheit, sondern ist in drei vollkommenen Personen bestehend eine ungeteilte und nicht zusammengesetzte Vollkommenheit. Wenn ich dann die gegenseitige Beziehung der Personen erwäge, so ist nach meinem Wissen der Vater die überwesentliche Sonne, die Quelle der Güte, der Abgrund des Wesens, des Verstandes, der Weisheit, der Kraft, des Lichtes, der Gottheit, die zeugende und hervorbringende Quelle des in ihr verborgenen Gutes. Er ist also an sich Geist, Abgrund des Wortes, (oder Verstandes,) Zeuger des Wortes, und durch das Wort Hervorbringer des offenbarenden Geistes. Kurz der Vater besitzt kein anderes Wort, keine andere — ausgesprochene — Weisheit, Kraft, Wollung, als den Sohn, welcher die einzige Kraft des Vaters, nämlich die vorheranfangende (wohl im Gegensatz zum hl. Geiste als der vollendenden Gotteskraft) — Kraft — der Erschaffung des Universums ist. So ist er vollkommene Person aus vollkommener Person, geboren auf eine Weise, die er selbst (allein) kennt, der Sohn ist und heisst. — Der hl. Geist aber ist die das Verborgene der Gottheit offenbarende Kraft des Vaters, und geht auf eine Weise, die er selbst (allein) kennt, nicht durch Zeugung, vom Vater durch den Sohn hervor. Deswegen ist er auch der hl. Geist, der Vollender der Erschaffung des Universums.

Was also dem — Begriffe: prinziploses — Prinzip, Vater, Quelle, Zeuger entspricht, darf dem Vater allein zugeschrieben werden. Was aber dem Begriff: Hervorgebracht, Gezeugt, Sohn, Wort, δυνάμει προκαταρκτικῇ = vorangehende Kraft, Ratschlus, Weisheit entspricht, darf nur dem Sohne zugeschrieben werden. Was aber dem Begriff: hervorgebrachte, kundmachende, vol-

lendende Kraft entspricht, (darf nur) dem hl. Geiste (beigelegt werden.)‘ (lib. 1. de fide orth. c. 12.) Dass der Sohn der nichtsvoraussetzende und grundlegende Vollstrecker des väterlichen Ratschlusses, der hl. Geist der vollendende Erfüller des göttlichen Werkes sei, steht demnach im Zusammenhang mit ihrer persönlichen Proprietät und Ausgangsweise. Wenn Johannes Dam. hiebei wie andere griechische Väter den Sohn auch den Willensratschluss des Vaters nennt, so entfernt sich die abendländische Auffassung nur scheinbar hievon; denn er ist der Wille des Vaters nur insofern, als er in seiner Person der intellektuelle Ausspruch des göttlichen Seins, Denkens und Wollens ist. Analog ist der hl. Geist die offenbarende Gotteskraft; nicht in dem Sinne, wie der Sonnenglanz, sondern wie der Sonnenstrahl ihre Lichtnatur offenbart, nämlich durch subjektive Mitteilung.

Im 3. Buche de fide orthodoxa c. 14. unterscheidet Johannes Damaszenus das θέλειν und das πῶς θέλειν: das erstere folge der Natur, das letztere richte sich nach dem persönlichen Gutdünken. In Gott kann der freie Gebrauch, welchen die Person als domina actuum suorum und als Besitzerin ihrer Natur von dieser und den in ihr beschlossenen Kräften macht, wegen der numerischen Einheit der gemeinsamen Natur nicht soweit gehen, dass der freie Ratschluss oder das Gutdünken der göttlichen Personen möglicherweise auseinanderginge; es kann dagegen auch nicht die Richtigkeit des von Damaszenus ausgesprochenen Satzes, dass der letzte Grund der freien Entscheidung nicht in der Natur, sondern in der Person liege, bestritten werden. Die drei Personen fassen den freien Ratschluss, insofern sie erkennen und wollen, also zunächst insofern sie Eines sind, in der numerischen Einheit ihres wesenhaften Erkennens und Wollens; und weiterhin, insofern sie ihr gemeinsames Erkenntnis- und Liebesleben in dem Erkenntnisworte und der Willensbestätigung persönlich ausprägen, folglich auch als drei besondere Personen, welche den einen und gemeinsamen Ratschluss in ihrer gegensätzlichen Besonderheit hegen und ausführen: als Wort und Geist. So gestaltet sich in Gott der Unterschied des θέλειν und des πῶς θέλειν.

Im 4. Buche c. 18. unterscheidet Johannes Dam. vier Arten, wie etwas von Christus als Gott ausgesagt werden könne. Die erste Prädikationsweise gehe von der Wesenseinheit aus;

die zweite von der Wechseleinwohnung; die dritte von dem persönlichen Ursprung; die vierte von der Art — Ordnung? — der Wirksamkeit [1]).

3. Zwischen den entwickelten Theorien der griechischen Väter und der Auffassung der Lateiner findet sich kein Gegensatz; vielmehr wurde das Verhältnis der Wesenseinheit und der Personendreiheit zum göttlichen Wirken nach aussen schon von dem hl. Hilarius in prinzipiell übereinstimmender Weise spekulativ begründet. Von diesem Kirchenlehrer stammen sogar einige der klassisch gewordenen Sentenzen, welche den Einfluss der persönlichen Ausgänge auf die Eigentümlichkeit des Wirkens nach aussen bei den einzelnen Personen erklären. Er findet in der überlieferten Fassung des Trinitätsglaubens, wie er sich an die Taufformel Mat. 28, 19. 20. anschloss, mit hinlänglicher Deutlichkeit enthalten, was er als Norm an die Spitze seiner spekulativen Erörterungen stellt: ‚Quid enim in eo (Mat. 28.) de sacramento salutis non continetur? aut quid est quod sit reliquum aut obscurum? Plena sunt omnia, ut a pleno, et a perfecto perfecta. Nam et verborum significationem, et efficientiam rerum, et *negotiorum ordinem* et naturae intelligentiam comprehendunt. Baptizare jussit in nomine P. et F. et Sp. sti, id est, in confessione et Auctoris et Unigeniti et Doni. Auctor unus est omnium; unus est enim Deus Pater, ex quo omnia, et unus Unigenitus, D. N. J. Ch., per quem omnia, et unus Spiritus, donum in omnibus. Omnia ergo sunt *suis* virtutibus et meritis ordinata: una Potestas, ex qua omnia; una Progenies, per quam omnia, perfectae spei Munus unum. Nec deesse quidquam consummationi tantae reperietur, intra quam sit, in Patre et Filio et Spiritu sto, infinitas in Aeterno, species in Imagine, usus (= fruitio) in Munere‘. (lib. 2. de Trin. c. 1.)

Die besondern Wirkungsweisen des eingebornen Sohnes und des hl. Geistes nennt Hilarius negotia oder officia, und zwar auch jene Wirksamkeit, welche nicht auf einer eigent-

1) Τὰ δὲ, ὡς τῆς πατρικῆς εὐδοκίας, διὰ τῆς αὐτοῦ ἐνεργείας πληρούμεναι καὶ οὐχ ὡς δι' ὀργάνου ἢ δούλου, ἀλλ' ὡς δι' οὐσιώδους καὶ ἐνυποστάτου αὐτοῦ Λόγου καὶ σοφίας καὶ δυνάμεως, διὰ τὸ μίαν ἐν Πατρὶ καὶ Υἱῷ θεωρεῖσθαι κίνησιν, ὡς τό· Πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο· καὶ τό· Ἀπέστειλα τὸν Λόγον αὐτοῦ, καὶ ἰάσατο αὐτούς. (ps 106, 20.) καὶ τό· Ἵνα γνῶσιν, ὅτι σύ με ἀπέστειλας. Jo. 11, 42.

lichen Sendung beruht, wie vor allem die Schöpfung. Um die schöpferische Wirksamkeit der Trinität zu erklären, nimmt er Prov. 8, 28 sq. zu Hilfe und sagt: ‚Adest Deo genita ante saecula Sapientia. Neque solum adest, sed etiam componit. Est ergo componens apud ipsum. Intellige compositionis vel dispositionis *officium*. Pater enim *in eo quod loquitur*, *efficit;* Filius in eo quod operatur quae fieri sunt dicta, componit. Personarum autem ita facta distinctio est, ut opus referatur ad utrumque. Nam in eo quod dicitur: Faciamus! et jussio exaequatur et factum; in eo vero, quod scribitur: Eram apud illum componens, non solitarium se sibi esse in operatione significat‘. Das Prov. 8, 30, 31. erwähnte laetari enthält eine Beziehung auf die göttliche Liebe des Wohlgefallens, welche aus beiden hervorgeht: ‚Causam laetitiae suae Sapientia docuit. Laetatur ob laetitiam Patris in perfectione mundi et in filiis hominum laetantis. Scriptum est enim: Et vidit Deus, quia bona sunt. Placere Patri opera sua gaudet, per se ex praecepto ejus effecta. Gaudium enim suum hinc esse profitetur, quod in consummato orbe et in filiis hominum Pater laetus exsisteret: in filiis hominum ob id, quia iam in uno Adam omne humani generis exordium constitisset. Non ergo in fabricatione mundi solitarius Pater sibi loquitur, Sapientia sua secum et cooperante et consummata cooperatione gaudente‘. (lib. 4. c. 21.) — Wenn auch das Wirken nach aussen den Personen zukomme kraft der einen und ungeteilten Gottheit, also gleich und in einer absolut unteilbaren That, so ist der Vater gleichwohl im Wirken wirksam als Vater; d. h. er gebraucht seine göttliche Macht in der besondern und gegensätzlichen Weise, wie er sie besitzt, indem er nämlich selbst ungezeugt das Wort und durch das Wort den hl. Geist hervorbringt. ‚Pater igitur usque modo operatur et Filius operatur. Habes naturae nomina, cum Pater operatur et Filius. Intellige et naturam Dei, per quam Deus operatur, operantem. Ac ne forte *duas* operationes naturarum dissimilium existimes intelligendas, memento de caeco dictum fuisse: Sed ut manifestentur opera Dei in eo, me oportet operari opera ejus, qui me misit. (Jo. 9, 3.) In eo ergo quod operatur Filius, opus Patris est; et opus Filii, et opus Dei est Non confunditur itaque aut aboletur natura, ne Filius sit; nec tamen rursum adimitur natura ne Deus sit. Nec discernuntur diversitate, ne unum sint; neque quod unum

sunt, id potest praestare, ne uterque sit. Et primum Filium cognosce, cum dicitur: Non potest Filius a se facere quidquam, nisi quod viderit Patrem facientem. (Jo. 5, 19.) Habes *nativitatem Filii*, quae ab se nihil possit facere, nisi videat. In eo autem, quod ab se nihil potest, innascibilitatis adimit errorem; ab se enim non potest esse nativitas. Quod autem videt, consciae in se naturae significatur agnitio. Et in eo nunc veram Dei cognosce naturam: Quaecumque enim ille facit, eadem et Filius facit similiter. Post naturae autem virtutem, naturae per id indissimilis intellige unitatem: Ut omnes honorificent Filium, sicut honorificant Patrem, qui misit illum. Ac ne te naturae unitas in solitarii unione contineat, sacramentum in eo fidei disce: Qui non honorificat Filium, non honorificat Patrem, qui misit illum. Conclusa sunt omnia adversum haeretici furoris ingenia. Filius est, quia a se nihil potest; Deus est, quia quaecumque Pater facit, et ipse eadem facit; unum sunt, quia exaequatur in honore, eademque facit, non alia; non est Pater ipse, quia missus est'. (lib. 7. c. 21. cf. c. 22.)

Bei der Erklärung von Gen. 1. weist Hilarius auf den — allerdings nicht notwendigen, sondern freien — Zusammenhang des erschaffenden Sprechens mit der Zeugung des ewigen Wortes hin, indem er zugleich die Notwendigkeit betont, die Darstellung Mosis auf die Personen zu deuten. ,Quod ergo dictum est: Fiat firmamentum, in eo quod Pater sit locutus, ostenditur. Quod autem adjicitur: Et factum est sic, et quod fecisse Deus dicitur, in eo persona efficientis est intelligenda, qui faciat. *Dixit* enim et facta sunt (ps. 148, 5); non utique solum *voluit* et fecit: *mandavit* et creata sunt, non utique, quia complacitum ei est, exstiterunt, (ita) ut Mediatoris officium inter se et ea quae essent creanda, cessaret. *Dicit ergo fieri* Deus *ex* quo omnia sunt, et *facit* Deus *per* quem omnia eodem parique nomine et in Dicentis significatione et in Efficientis operatione confesso. Si autem loqui audebis, non de Filio dici: Et fecit Deus, et ubi erit quod dictum est: Omnia per ipsum facta sunt? et illud apostolicum 1. Cor. 8, 6: Et unus D. N. J. Ch. per quem omnia? et illud: Ipse dixit et facta sunt'? (lib. 4. c. 16.)

In c. 17. folgert Hilarius aus dem Faciamus die Mehrpersönlichkeit des Schöpfers, und aus ad imaginem nostram die Wesenseinheit. ,Deus enim per legislatorem secundum intelli-

gentiam nostram locutus est, *verbis* videlicet quibus uti ipse nos voluit, cognitionem eorum nobis quae gessit, impertiens . . . Ne tamen hic idem inanis ac superfluus sermo existimaretur, si sibi ipsi dixisset ut fieret et rursum ipse fecisset; (quid enim tam alienum ab eo qui solus esset, ut sibi faciendum diceret, cum voluntate tantum opus esset ut fieret?) absolutius voluit intelligi significationem hanc non ad se tantum esse referendum'.

Für die Hervorhebung der absoluten Schöpfermacht im antipolytheistischen Interesse wäre die Darstellung des unmittelbaren Zusammenhangs zwischen der Weltentstehung und dem allmächtigen Willen geeigneter gewesen; ebenso ist das vidit quod bona essent wenig geeignet, die unfehlbare Sicherheit des göttlichen Schaffens dem Volke zum Bewusstsein zu bringen und die apologetischen Zwecke zu fördern: es muss also angenommen werden, dass innere Momente des göttlichen Aktes angedeutet werden wollten.

Der hl. Ambrosius benützt gerade die relative Besonderheit der göttlichen Personen in ihrem Wirken, um die absolute Einheit ihres Seins und Wirkens gewissermassen organisch zu begründen. Tract. in symb. Ap. c. 6: ‚Primum ergo omnium credendum, unum esse Deum, qui cuncta ex nihilo per Verbum suum fecit, et per Spiritum sanctum animavit; qui cum universa capiat, ipse a nemine capitur'. (c. 9.) Die unteilbare Einheit der trinitarischen Werke schliesst besondere Beziehungen auf die einzelnen Personen nicht aus; ‚et quo haec magis perspicua sint, breviter intimabo. Incarnationem Verbi Trinitas fecit, et tamen non pertinet incarnatio nisi ad Verbum. Vocem de coelo super Filium post baptismum Trinitas fecit, et tamen non pertinet, nisi ad Patrem. Inquit enim: Tu es Filius meus dilectus. Descensum itidem Spiritus sti supra Filium in specie columbae Trinitas fecit et tamen non pertinet nisi ad Spiritum stm. . . . Cum ergo singillatim Pater et Filius et Spiritus stus aliqua operari dicuntur, omnia pariter tres personae operantur. Sapientia enim mundum condidit, Spiritus animavit et iusto Pater ordinavit judicio'.

Die gegensätzliche Wechseldurchdringung dieser Momente beleuchtet die lebendige Einheit des Aktes (ad Is. 35.): ‚Ego . . quoniam non est Deus praeter me h. e. praeter Verbum et Spiritum meum, virtutem ac sapientiam meam, quae *in me*

semper est. (c. 10.) In stabilitate ergo orbis terrarum, quando illius fundamenta Pater firmabat, nullus erat cum eo cuncta componens, praeter eos qui erant *in eo* i. e. Filius et Spiritus stus.‘ Ja, die Dreifaltigkeit des göttlichen Wirkens ist ihm das beste Mittel, um ihre unzerreissbare Lebenseinheit zu erstehen. Lib. 1. de Spu. s. c. 16: ‚Ignis ille, qui ut horum bona facta meliorat, et ut stipulam peccata consumit: hic est utique Spiritus Dei, qui Dominici vultus et ignis appellatur et lumen. (c. 17.) Lumen, sicut supra: Signatum est in nos lumen vultus tui, Domine! Quod est ergo lumen signatum, nisi illius signaculi spiritalis, in quo credentes signati sunt? Signati, inquit Eph. 1. estis Spiritu promissionis sto. — Et sicut lumen vultus divini, ita etiam ignis emicat ex Dei *vultu*, quia scriptum est: Ignis in conspectu ejus ardebit. (ps. 49.) Praefulget enim dici judicii, ut sequatur absolutio, quae sanctorum remuneretur obsequium.

O magna abundantia Scripturarum, quam nemo possit humano ingenio comprehendere! O maximum *divinae unitatis* indicium! His enim duobus versiculis quam multa signantur‘!

Aber gerade weil die relative Besonderung die lebensvolle Einheit im göttlichen Wirken so hell beleuchtet, darf das relativ Eigentümliche des persönlichen Anteils nicht zu einem absolut Eigentümlichen gemacht werden. Relativ ist eine Eigentümlichkeit, welche eine andere Person kraft ihres eigenen Begriffs gegensätzlich *miteinschliesst;* absolut dagegen jene, welche eine andere Person *ausschliesst.* Darum darf auch die Beziehung der Partikeln *ex per in* auf eine Person keine die übrigen Personen ausschliessende sein. So sage der Apostel zunächst vom Sohne: ‚Quonium ex ipso et per ipsum et in ipso omnia. Quid est ex ipso? Quod ex ipsius voluntate natura sit omnium, et ipse sit auctor omnium quae esse coeperunt. Per ipsum, quid est? Quia per ipsum *constitutio* et perseverantia omnibus impertita videatur. In ipso quid est? — Quia omnia admirabili quodam desiderio et inenarrabili amore auctorem vitae et ministratorem gratiae suae ac muneris intuentur. . . De Patre quoque si dicas: Ideo ex ipso, quia ex ipso operatrix Sapientia, quae omnibus ex sua et Patris voluntate dedit esse quae non erant; per ipsum, quia per Sapientiam ejus facta sunt omnia; in ipso, quia in ipso est vivificatoriae fons substantiae, in quo vivimus et sumus et movemur.

Ex Spiritu quoque, ut per ipsum formati, per ipsum firmati, in ipso roborati, vitae capiamus munus aeternae. . . Omnis enim creatura et ex voluntate et per operationem et in virtute est Trinitatis. (lib. 2. de Spu. sto. c. 10.) Ex uno enim Spiritu per unum Filium in unum Patrem cognitio nostra procedit: et ex uno Patre per unum Filium in unum Spiritum stum bonitas et sanctificatio et imperiale jus aeternae traditur potestatis'. (l. c. c. 12.)

In unsern sprachlichen Ausdrücken kann der relativ gegensätzliche Anteil einer Person fast nie frei und rein von dem absoluten gemeinsamen Wirken abgezogen (abstrakt) dargestellt werden; daher ist immer eine ad relativum restringirende Korrektur notwendig.

Die Wirksamkeit des Sohnes und Geistes ist, wie schon Didymus zeigte, nicht minder göttlich als diejenige des Vaters, weil sie von ihm ihren Ursprung nimmt; aber auch die Wirksamkeit des Vaters ist deswegen nicht mangelhaft, weil sie sich im Wirken des hl. Geistes vollendet. De Sp. s. c. 15 ad 2. Thess. 3, 5: ‚Si dilectio Dei est et Christi patientia, quis est Dominus qui dirigat, debet ostendi, si directionem sti Spiritus denegamus. Sed negare non possumus, quoniam de ipso Dominus dicit: Adhuc . . . cum autem venerit ille Spiritus veritatis, *deducet* vos in omnem veritatem. Jo. 16. c. 16. Et David de ipso dicit: Spiritus tuus bonus deducet me in viam rectam. ps. 142. Vide quod de Spiritu sto vox dominica resultet. Filius Dei vivit, et quia nondum infuderat Spiritum, parvulos quosdam nos degere sine Spiritu declaravit. Spiritum dixit esse venturum, qui faceret ex parvulis fortiores, incremento videlicet spiritalis aetatis. Quod ideo posuit, non quo virtutem Spiritus sti anteferret, sed ut in cognitione *Trinitatis* ostenderet esse plenitudinem virtutis'. Wie eine jede Person das unendliche Wesen in seiner vollen Unbegreiflichkeit besitzt, aber nicht getrennt und abgesehen von den beiden andern Personen, sondern gerade wegen, durch und in ihnen; so ist auch das Werk einer jeden göttlichen Person schlechthin vollkommen, aber nicht abgesehen von dem Wirken der beiden andern, sondern gerade durch und in, bezhgsw. aus diesem. Auch in den Sakramenten zeigt sich das ungeteilt Gemeinsame und das persönlich Eigentümliche der trinitarischen Wirksamkeit: ‚In omnibus quae egimus (die drei ersten Sakramente) servatum est

mysterium Trinitatis. Ubique Pater et Filius et Spiritus sanctus: una operatio, una sanctificatio, etsi quaedam *veluti specialia* esse videantur. Quomodo? Deus qui te unxit et signavit et posuit Spiritum sanctum in corde tuo. Accepisti ergo Spiritum stum in corde tuo. Accipe aliud, quia quemadmodum Spiritus stus in corde, ita etiam Christus in corde. Quomodo? Habes hoc in Cant-Cant. Christum dicentum ad ecclesiam: Pone me ut signaculum in corde tuo, sicut signaculum in brachiis tuis. Ergo unxit te Deus, signavit te Christus. Quomodo? Quia crucis ipsius signatus es forma, ad illius passionem accepisti signaculum, ad illius similitudinem, ut ad ipsius formam resurgas, ipsius vivas forma, qui peccato crucifixus est et Deo vivit, et tuus homo vetus in fontem demersus peccato crucifixus est, sed Deo resurrexit. Deinde habes alibi speciale, quod te vocaverit *Deus*; in baptismate autem quasi specialiter crucifigeris *Christo*. Deinde quasi specialiter, quando accipis spiritale signaculum, vide distinctionem personarum esse, sed connexum omne mysterium Trinitatis'. (de Sacr. lib. 6. c. 2.)

Die Regeln, welche das richtige Denken über das Sein des Deus Trinitas bestimmen, sind dem hl. Augustin zufolge sofort auf die Wirksamkeit Gottes anwendbar. Was der Vater für das Sein der ausgehenden Personen ist, das ist er ebenso für ihr Wirken: summa origo; ebenso der Sohn, die absolut treue und vollkommene Darstellung der ewigen und der zu verwirklichenden Wahrheit; ebenso der hl. Geist, die unerschütterliche und selige Ruhe des unendlich Vollkommenen in der unendlichen Güte, sowie die Anregung für die Kreatur, ihr Streben und Verlangen in dem zu erreichenden Besitze des höchsten Gutes zur heiligsten und seligsten Ruhe zu bringen. ‚Et ideo non amplius quam tria sunt, unus diligens eum, qui de illo est, et unus diligens eum, de quo est, et ipsa dilectio. Quae si nihil est, quomodo Deus dilectio est? Si non est substantia, quomodo Deus substantia est'? (lib. 6. de Trin. c. 7.) Hierher die schöne Stelle l. 7. c. 6.: ‚Spiritus quoque stus sive sit summa charitas utrumque conjungens nosque subjungens'. — Lib. 8, 12: ‚Ipsa est dilectio, quae omnes bonos Angelos et omnes Dei servos consociat vinculo sanctitatis, nosque et illos conjungit invicem nobis et subjungit sibi'.

Was der Vater für die von ihm ausgehenden Personen ist, ist er auch in einem gewissen Sinne für das Universum:

summa origo. Was der Sohn in der hl. Dreifaltigkeit ist, ist er auch für die Schöpfung: Species (veritatis) dort in, hier ab Imagine; was der hl. Geist in der Gottheit ist, ist er auch für die Kreatur: Usus in munere. cf. lib. 6, c. 11. über das angeführte Hilarianische Wort: ‚In qua Imagine speciem nominavit, credo propter pulchritudinem, ubi jam est tanta congruentia et prima aequalitas et prima similitudo, nulla in re dissidens, et nullo modo inaequalis et nulla ex parte dissimilis, sed ad identidem respondens ei, cujus Imago est. Ubi est prima et summa vita, cui non est aliud vivere et aliud esse, sed idem est esse et vivere, et primus ac summus intellectus, cui non est aliud vivere et aliud intelligere, sed id quod est intelligere, hoc vivere, hoc esse est: *unum* omnia: tamquam Verbum perfectum, cui non desit aliquid, et ars quaedam omnipotentis atque sapientis Dei, *plena omnium rationum viventium* incommutabilium; et omnes unum in ea, sicut ipsa unum in ea, sicut ipsa unum de uno, cum quo unum . . . Ille igitur ineffabilis quidam complexus Patris et Imaginis non est sine perfruitione, sine charitate, sine gaudio. Illa ergo dilectio, delectatio, felicitas vel beatitudo, si tamen aliqua humana voce digne dicitur, Usus ab illo appellatus est breviter, et est in Trinitate Spiritus sanctus, non genitus, sed Genitoris Genitique suavitas, ingenti largitate atque ubertate perfundens *omnes creaturas* pro captu earum, ut ordinem suum teneant et locis suis acquiescant‘.

c. 12. Den dargelegten Beziehungen der persönlichen Proprietäten zur Schöpfung entsprechen die vestigia Trinitatis in dem geschaffenen Sein als solchem: ‚Haec igitur omnia, quae arte divina facta sunt, et *unitatem* quandam in se ostendunt, et *speciem*, et *ordinem*. Quidquid enim horum est, et unum aliquid est, — sicut sunt naturae corporum et ingenia animarum; — et aliqua specie formantur, — sicut sunt figurae vel qualitates corporum, ac doctrinae vel artes animarum; — et ordinem aliquem petit vel tenet, (beides sind die Momente des appetitiven Lebens,) — sicut sunt pondera vel collocationes corporum, atque amores aut delectationes animarum. Oportet igitur, ut creatorem per ea quae facta sunt intellectum conspicientes Trinitatem intelligamus, cujus in creatura, quomodo dignum est, *apparet vestigium*. In illa enim Trinitate summa

origo est rerum omnium, et perfectissima *pulchritudo* et beatissima *delectatio*'.

Das ganze System des grossen Kirchenlehrers ist von der Idee beseelt, das dreifaltige Leben des Ewigen sei Vorbild, Triebkraft und Vollendung der Weltentwicklung. Die schönsten Züge aller, auch der ärmsten Kreaturen, ihre Einheit, Art und Ordnung (= Bestimmung), sind das Siegel des dreifaltigen Schöpfers, und eine Teilnahme an der Vollkommenheit des gerade in seiner Dreifaltigkeit unnachahmlichsten und einzigen Wesens. ,Quoniam igitur homines sumus, ad nostri creatoris imaginem creati, cujus est vera aeternitas, aeterna veritas, aeterna et vera charitas, estque ipsa aeterna et vera et chara Trinitas, neque confusa neque separata, in iis quidem rebus, quae infra nos sunt, quoniam et ipsa nec aliquo modo *essent*, nec aliqua *specie* continerentur, nec aliquem *ordinem*[1]) vel appeterent vel tenerent, nisi ab illo facta essent, qui summe est, qui summe sapiens est, qui summe bonus est; tanquam per omnia quae fecit mirabili stabilitate currentes, quasi quaedam ejus alibi magis, alibi minus impressa vestigia colligamus, in nobis autem ipsis ejus imaginem contuentes'. (lib. 11. de Civ. Dei c. 28.)

Der nie erbleichende Glanz der hl. und vollendeten Gottesstadt ist wieder kein anderer als die in vollkommener Gnade geoffenbarte, erkannte und genossene Dreifaltigkeit: ,Inde est civitatis sanctae, quae in sanctis angelis sursum est, et origo et informatio et beatitudo. Nam si quaeratur unde sit, Deus eam condidit; sie unde sit sapiens, a Deo illuminatur; si unde sit felix, Deo fruitur: subsistens modificatur, contemplans illustratur, inhaerens jucundatur; est, videt, amat; in aeternitate Dei viget, in veritate Dei lucet, in bonitate Dei gaudet'. (l. 11, c. 24. de Civ. Dei.)

Augustin hebt hiebei einerseits — ausführlicher als andere — hervor, dass der Sohn und hl. Geist nascendo und procedendo a Patre wirken, also concomitanter in Rücksicht auf ihr Werk ausgehen, der Sohn als das bildende Wort der schöpferischen Kunst, und als der ausführende Erfüller des

1) Mit Rücksicht auf dieses vestigium hatte er unmittelbar vorher gesagt: Nam velut amores corporum momenta (Triebkräfte) sunt ponderum, sive deorsum gravitate, sive sursum levitate nitantur. Ita enim corpus pondere, sicut animus amore fertur, quocumque fertur. (l. c.)

väterlichen Auftrags; der hl. Geist als die schon vermöge ihres ewigen Ursprungs zur Mitteilung an die Kreatur geeignete Gabe aller Gaben.

Es sind die Begriffe der Nachahmung und der Erfüllung des empfangenen Auftrags, durch welche der Heiland selbst sein eigentümliches Wirken als Sohn Gottes charakterisirt. (Jo. 5, 21—29; 7, 16; 16, 13 etc.) ‚Restat ergo, ut haec ideo dicta sint, quia incommutabilis est vita Filii *sicut* Patris, et tamen *de* Patre est; et inseparabilis est operatio Patris et Filii, sed tamen ita operari Filio de illo est, de quo ipse est, id est, de Patre; et ita videt Filius Patrem, ut, quo eum videt, hoc ipso sit Filius. Non enim aliud illi est, esse de Patre, i. e. nasci de Patre, quam videre Patrem; aut aliud videre operantem, quam pariter operari; sed ideo non a se, quia non est a se. Et ideo quae viderit Patrem facientem, *haec eadem* et facit Filius similiter, quia de Patre est. Neque enim alia similiter, sicut pictor alias tabulas pingit, quemadmodum alias ab alio pictas videt, nec eadem dissimiliter, sicut corpus easdem litteras exprimit, quas animus cogitavit: sed ‚Quaecunque, inquit, Pater facit, haec eadem et facit Filius similiter‘. Et ‚Haec eadem‘, dixit et ‚similiter‘, ac per hoc inseparabilis et par est operatio Patri et Filio, sed a Patre est Filio. Ideo non potest Filius a se facere quidquam, nisi quod viderit Patrem facientem. . . . Tenenda est haec regula, qua non minor est Filius, sed quod de Patre est, intimatur; quibus verbis non inaequalitas, sed *nativitas* ejus ostenditur‘. (de Trin. lib. 2, c. 3.)

Da er selber das Verbum mandans des Vaters ist, so ist sein Verhältnis zum väterlichen Willen ganz gotteswürdig, und frei von Dienstbarkeit. ‚Nam etiam si ita quaeramus, enodatius fortassis quod dicimus apparebit: *Quomodo* misit Deus Filium suum? Jussit ut veniret, atque ille jubenti obtemperans, venit, an rogavit, an tantummodo admonuit? Sed quodlibet horum sit, Verbo utique factum est, Dei autem Verbum ipse est Dei Filius. Quapropter cum eum Pater Verbo misit, a Patre et Verbo ejus factum est, ut mitteretur‘. (de Trin. l. 2, c. 8.)

Dem hl. Geiste kömmt es zu, die vom Sohne im Namen und Auftrag des Vaters geoffenbarten Wahrheiten und verdienten Gnaden zum Eigentum der Seelen zu machen. Er prägt durch sich selbst die Wahrheit ein, die er ewig — als für die Kreatur gesprochen oder zur Offenbarung bestimmt — hört.

Die durch sein Walten angenommene und festgehaltene Wahrheit wird weder von ihm in dem Worte der Offenbarung ausgesprochen, noch ist er selbst dieses Wort; wohl aber — und das ist sein persönlicher Vorzug, — ist er die Mitteilung der aussprechenden und ausgesprochenen Wahrheit an die Kirche und die gläubigen Seelen. ‚Illuxit *Deus* in cordibus nostris ad illuminationem scientiae claritatis Dei in faciem Christi Jesu. (2. Cor. 4, 6.) — Restat ut intelligatur etiam Spiritus sanctus de Patre habere, sicut et Filius. *Quomodo?* nisi secundum id quod supra diximus: Cum autem venerit. (Jo. 15, 28.) *Procedendo* itaque a Patre dicitur non loqui a semetipso et sicut non ex eo fit, ut minor sit Filius, quia dixit: Non potest Filius a se facere quidquam, nisi quod viderit Patrem facientem, (— non enim hoc ex forma servi dixit, sed ex forma Dei, sicut iam ostendimus: haec autem verba non indicant, quod minor sit, sed quod de Patre sit, —) ita non hinc efficitur, ut minor sit Spiritus stus, quia dictum est de illo: Non enim loquetur a semetipso, sed quaecumque audiet loquetur; (Jo. 16, 13.) secundum hoc enim dictum est, quod de Patre procedit‘. (de Trin. l. 2. c. 5. cf. sermo 1. de 10 plagis.)

In ihm teilt sich die schaffende Güte dem Gebilde ihrer Allmacht mit: ‚De Trinitate divina quae per omnia opera sua significationis suae sparsit indicia. (Ueberschrift.) . . Sed si nihil aliud est bonitas divina quam sanctitas, profecto et illa diligentia rationis est, non praesumptionis audacia, ut in operibus Dei secreto quodam loquendi modo, quo nostra exerceatur intentio, eadem nobis insinuata intelligatur Trinitas, unamquamque creaturam quis fecerit, per quid fecerit, propter quid fecerit. Pater quippe intelligitur Verbi, qui dixit: Fiat. Quod autem illo dicente factum est, procul dubio per Verbum factum est. In eo vero quod dicitur: Vidit Deus, quia bonum est, satis significatur, Deum nulla necessitate, nulla suae cujusquam utilitatis indigentia, sed sola bonitate fecisse quod factum est, dicitur, ut res quae facta est, congruere bonitati, propter quam facta est, indicetur. Quae bonitas si Spiritus sanctus recte intelligitur, universa nobis Trinitas in suis operibus intimatur‘. (de civ. Dei lib. 11. c. 24.)

Weil und insofern der Ratschluss des Vaters in einer eigentümlichen Weise vom Sohne im hl. Geiste erfüllt wird, und demnach ein zwar gleichwertiges, aber persönlich eigen-

tümliches Zusammenwirken stattfindet, verherrlicht der hl. Geist den Sohn, und dieser den Vater durch die besondere Art, in welcher das im Vater entspringende Gotteswerk erfüllt wird. Wäre keine Ordnung des Ursprungs im göttlichen Wirken nach aussen, so könnte die Wirksamkeit der Personen auch nicht eine den Relationen ihres Ursprungs entsprechende gegenseitige Verherrlichung sein. Wohl aber verherrlicht der Sohn den Vater, wenn er als der Erfüller des vom Vater ausgehenden Willens, und der hl. Geist den Sohn, wenn er durch die Mitteilung seiner selbst und der in ihm beschlossenen Gabenfülle des Vaters und Sohnes das Werk des Sohnes und den Ratschluss des Vaters vollendet und besiegelt. ‚Propterea Spiritus stus clarificat Filium, quia de Filii accipiet; et ideo de ejus accipiet, quia omnia quae habet Pater ipsius sunt‘. (de Trin. l. 2. c. 6.) — Ebenso ist die Ordnung des Wirkens eine Verherrlichung des Sohnes durch den Vater, und des hl. Geistes durch beide, indem diese Personen durch ihren zeitlichen Ausgang vom Vater aus ihrem eigentümlichen Walten in ihrer persönlichen Vorzüglichkeit erkannt und geliebt werden.

Andrerseits betont Augustinus so scharf als möglich, dass jeder absolute Name, wie Deus, bonus, verus, auch jenes Te solum Deum verum gleich Trinitas sei (l. 5. c. 9.) und weist im 6. Buche de Trin. die Deutung der apostolischen Stelle: Christus Dei virtus et sapientia, zurück, als ob der Vater nur formell durch das Wort, d. i. durch die gezeugte Weisheit weise, durch das gezeugte Allmachtswort allmächtig sei. Vielmehr ist der Vater weise durch sein mit dem Sohne und dem hl. Geiste gemeinsames Wesen, durch die wesenhafte Weisheit, welche allerdings notwendig das Wort der Weisheit ausspricht, wie sie im Sohne als ausgesprochenes Wort der Weisheit gesprochen, und im hl. Geiste als die Gabe unendlicher Liebe mitgeteilt ist. Ebenso wirkt der Vater nicht blos durch das Wort, sondern seine auf bestimmte Ziele determinirte Allmacht, welche in ihm allerdings — da sie das göttliche Wesen ist, — ihre unendliche Vollkommenheit notwendig nach innen durch die Zeugung eines gleich allmächtigen Wortes offenbart, und in der gemeinsamen Hervorbringung des allmächtigen Lebensgeistes bestätigt.

Daher liebt es Augustin, dem eigenartigen Zusammen-

wirken der göttlichen Personen so gerecht zu werden, dass er in der Rede nicht scheidet, was im absoluten Akte eines ist, und sich in den relativen Eigentümlichkeiten wechselseitig fordert. ‚Si tantummodo nobis insinuandum esset, quis fecerit lucem, sufficeret dicere: Deus fecit lucem. Si autem non solum, quis fecerit, verum etiam, per quid fecerit, satis esset ita enuntiari: Et dixit Deus: Fiat lux! et facta est lux, ut non tantum Deum, sed etiam per Verbum lucem fecisse nossemus. Quia vero tria quaedam maxime scienda de creatura nobis oportuit intimari, quis eam fecerit, per quid fecerit, quare fecerit: Deus dixit, inquit: Fiat lux! et facta est lux. Et vidit Deus lucem, quia bona est. Si ergo quaerimus, quis fecerit, Deus est; si, per quid fecerit, Dixit: Fiat! et facta est; si, quare fecerit, quia bona est. Nec *auctor* est excellentior Deo, nec *ars* efficacior Dei Verbo, nec *causa* melior, quam (sc. aspirans) ut bonum crearetur a Deo bono‘. (de civ. lib. 11. c. 21.)

Es wirkt also der Vater durch sein Wesen oder durch seine Allmacht als das principium quo remotius; durch seine künstlerische Idee und durch seine Liebe als das principium quo propius; durch sein Wort und seinen Geist als durch die innere Produkte seiner Erkenntnis und Liebe. — Der Sohn aber wirkt gemeinsam mit dem Vater durch Wesen und Allmacht, Kunst und Liebe, aber nicht indem er seinen schöpferischen (Erkenntnis- und Willens-)Akt ausspricht, sondern indem er selbst als Schöpfungswort des Vaters ausgeht und mit ihm den hl. Geist als die lebendigmachende Gabe auch für die Schöpfung hervorbringt. — Der hl. Geist wirkt schöpferisch durch sein mit dem Vater und Sohne gemeinsames allmächtiges Wesen, und durch die eine schaffende Idee und Liebe, aber weder sprechend noch bestätigend, sondern als das in Gott bleibende Unterpfand seiner schaffenden Güte, und als die über die Kreatur ausgegossene Fülle aller Gaben.

Der hl. Papst Leo der Grosse erörtert wiederholt, in welchem besondern Zusammenhang die Werke Gottes mit den ewigen Ausgängen der Personen, und somit die einzelnen Werke mit einzelnen Personen stünden. Auch ihm zufolge schliesst die ungeteilte Einheit der Gottesthat die besondere Eigentümlichkeit in dem jeweiligen Anteil der göttlichen Personen nicht aus. (cf. sermo 77. de Pent. 3): ‚Hodiernam . . . cumulans sua dona, non inchoans, nec ideo novus opere, quia

ditior largitate. Numquam enim ab omnipotentia Patris et Filii, Spiritus sti est discreta majestas: et quidquid in dispositione omnium rerum agit divina moderatio, ex totius venit providentia Trinitatis. Una est ibi benignitas misericordiae; una censura justitiae; nec aliquid est in actione divisum, ubi nihil est in voluntate diversum. Quae ergo illuminat Pater, illuminat Filius, illuminat Spiritus stus; cumque alia sit persona missi (des hl. Geistes), alia mittentis (des Vaters), alia promittentis (des Sohnes), simul nobis et unitas manifestatur et Trinitas: ut essentia habens aequalitatem et non recipiens solitudinem et ejusdem substantiae, et non ejusdem intelligatur esse personae.

C. 2. Quod ergo salva cooperatione inseparabilis deitatis, quaedam Pater, quaedam Filius, quaedam *proprie* Spiritus stus exsequitur, nostrae redemtionis dispositio, nostrae salutis est ratio. Si enim homo ad imaginem et similitudinem Dei factus in suae honore naturae mansisset, ... creator mundi creatura non fieret. Sed quia invidia diaboli mors introivit in orbem terrarum, et aliter solvi captivitas humana non potuit, nisi causam nostram ille susciperet, qui sine majestatis suae damno et verus homo fieret et solus peccati contagium non haberet, *divisit* sibi opus nostrae reparationis misericordia Trinitatis: ut Pater propitiaretur, Filius propitiaret, Spiritus stus igniret. Oportebat enim, ut etiam salvandi aliquid pro se agerent, et conversis ad redemtorem cordibus ab inimici dominatione discederent: quoniam, sicut Apostolus ait: Misit Deus Spiritum Filii sui in corda nostra clamantem: Abba P. Ubi autem Spiritus Domini, ibi libertas. Et: Nemo potest dicere Dominum Jesum, nisi in Spiritu sancto. —

C. 3. Si ergo duce gratia, delectissimi, fideliter sapienterque noscamus, quid Patri, quid Filio, quid Spiritui sto in reparatione nostra proprium, quidve commune sit; ea quae pro nobis humiliter et corporaliter gesta sunt, ita procul dubio suscipiemus, ut nihil indignum de una atque eadem Trinitatis gloria sentiamus‘.

Je mehr das Werk Gottes ein Werk des Erbarmens und der Gnade ist, je höher die Güte des dreifaltigen Gottes die Kreatur über die Schranken der Endlichkeit hinaus erheben, je näher die göttliche Liebe das Geschöpf an sich selbst heranziehen will, desto freier ist das Gotteswerk, desto freier sind

auch die Beziehungen, in welche die einzelnen Personen zur Kreatur treten. Solcher Art sind die Beziehungen, in welche Gott durch die übernatürliche Bestimmung der vernünftigen Wesen, und noch mehr nach dem Falle durch die Geheimnisse der Wiederherstellung des Menschengeschlechtes eingetreten ist. Wenn auch die Person des Sohnes Gottes in der Menschwerdung und Erlösung hervortritt, so geschieht dies nur scheinbar im Gegensatz zum Vater und hl. Geiste. Ausserordentlich war vielmehr dieses Hervortreten des Logos in Anbetracht des Grades der darin verwirklichten Fortsetzung des heiligsten dreifaltigen Lebens und Liebens in die befleckte Kreatur hinein. Je überschwenglichere und grossartigere Mittel der Ewige wählte, um die menschliche Bestimmung zu sichern, desto freier war — auch unter Voraussetzung des Zweckes — die ihn bewegende Barmherzigkeit in der Wahl ihrer Wege. Diese höhere Freiheit, welche die Menschwerdung des Sohnes und die sichtbare Ausgiessung des hl. Geistes wählte, wird insbesondere von Leo dem Grossen als Verteilung der einzelnen Heilsthaten unter die göttlichen Personen aufgefasst. Die Freiheit der Uebernahme wird jedoch von ihm selbst wohl nur soweit ausgedehnt, als die Wahl auf das auszuführende Werk, wie etwa die Inkarnation, geht. Diese erfolgte, wie die göttlichen Werke überhaupt, in Folge gemeinsamen Ratschlusses der drei Personen, unbeschadet des Begriffs der Sendung. Indem die Annahme einer menschlichen Natur nur durch den Logos erfolgen sollte, kann der hl. Leo den betreffenden göttlichen Ratschluss eine ‚Verteilung' nennen, weil dieselbe weder an sich, noch seitens des Sohnes unter den obwaltenden Umständen zur Erlösung notwendig war [1]).

Würde indessen Leo auch die Wirksamkeit als Mittler, als Urheber der Offenbarung für die ohne Menschwerdung wiederhergestellte übernatürliche Ordnung für indifferent zur Person des Logos halten? Es scheint nicht, da er die Kongruenz dafür, dass gerade der Sohn Gottes der Urheber der

1) Ebenso spricht auch der hl. Johannes Chrysostomus, gross in der Aufhellung der Beziehungen des Heilswerkes zu den einzelnen Personen, und trotz der unzweifelhaft von ihm festgehaltenen Einzigkeit des Aktes nach aussen, von einer Verteilung des Werkes unserer Wiederherstellung unter die göttlichen Personen: διενείμαντο τὴν ὑπὲρ ὑμῖν οἰκονομίαν Πατὴρ καὶ Υἱὸς καὶ ἅγιον Πνεῦμα. (hom. 1. de s. Pent. c. 2.)

Wiederherstellung sei, in der eigentümlichen Weise findet, wie er Schöpfer sei. (cf. sermo 64, de pass. 13. c. 2.) ‚Scimus etenim, dilectissimi, et toto corde profitemur, Patris et Filii et Spiritus sti unam esse deitatem et consubstantialem sempiternae Trinitatis essentiam, in nullo a se divisam, in nullo esse diversam, quia simul est intemporalis, simul est incommutabilis, simul quod est, esse non desinens. In hac autem ineffabili unitate Trinitatis, cujus in omnibus communia sunt opera et iudicia, reparationem humani generis *proprie* Filii persona suscepit: ut ‚quoniam ipse est, per quem omnia facta sunt, et sine quo factum est nihil‘, quique plasmatum de limo terrae hominem flatu vitae rationalis animavit, idem naturam nostram ab aeternitatis arce dejectam, amissae restitueret dignitati, et cujus erat *conditor*, esset etiam reformator: sic consilium suum dirigens in effectum, ut ad dominationem diaboli destruendam magis uteretur justitia rationis, quam potestate virtutis. Quia ergo primi hominis universa posteritas uno simul vulnere sauciata corruerat, nec ulla sanctorum merita conditionem poterant illatae mortis evincere, venit e coelo medicus singularis, multis saepe significationibus nuntiatus, et prophetica diu pollicitatione promissus‘.

Dass nun der Sohn Gottes Schöpfer sei in dem besondern Sinne (des per quem omnia facta sunt) eines Erfüllers und Vollbringers des väterlichen Ratschlusses, liegt in seiner Proprietät als treuer Ausdruck dessen, was in der notwendigen und freien Erkenntnis und Wollung Gottes, insbesondere des Vaters enthalten ist; also ein spekulatives Wort der Anerkennung für die ewig notwendige Wahrheit, und ein bewirkendes Wort der von Gott zum Werden bestimmten Wahrheit zu sein. So entspricht es hinwiederum der Proprietät des hl. Geistes, die unmittelbare Mitteilung der göttlichen Gaben und Gnaden zu sein, weil er selbst die innergöttliche Gabe der Liebe ist: das donum salutis.

Welche Form von äusserer Sendung oder Gnadenordnung es sei, die Gott als Mittel zur Grundlegung des übernatürlichen Heiles durch sein Wort, und zur Spendung des Heiles im hl. Geiste wählt, entzieht sich sowohl der (logischen) Abhängigkeit vom trinitarischen Mysterium, als auch der kreatürlichen Vermutung.

Der hl. Thomas, dessen Schrifterklärungen und Beweis-

führungen zum Teile schon vorgreifend verwertet wurden, lehrt, dass die hl. Dreifaltigkeit nach der Ordnung und Eigentümlichkeit ihrer innern Hervorbringungen schöpferisch thätig sei. Die absolute Einheit des innern Aktes ist auch ihm unzweifelhaft festgestellt durch die numerische Einheit des principium quo creatio fit, der göttlichen Natur und Macht.

Die Einheit des Aktes schliesst indessen die Beeinflussung desselben durch die relativen Eigentümlichkeiten in den einzelnen Personen nicht aus, so wenig als die Einheit der Natur einen einförmigen und unterschiedslosen Besitz derselben durch die drei Personen verlangt. ‚Sed tamen', fährt Thomas s. th. p. 1. q. 45. a. 6. c. weiter, ‚divinae personae secundum rationem suae processionis habent causalitatem respectu creationis rerum'. Denn: ‚Deus est causa rerum per suum intellectum et voluntatem, sicut artifex rerum artificiatarum. Artifex autem per verbum in intellectu conceptum et per amorem suae voluntatis ad aliquid relatum operatur. Unde et Deus Pater operatus est creaturam per suum Verbum, quod est Filius, et per suum Amorem, qui est Spiritus sanctus. Et secundum hoc processiones personarum sunt rationes productionis creaturarum, in quantum includunt essentialia attributa, quae sunt scientia et voluntas'.

Dass Thomas diese Art der persönlichen Beteiligung auf die Ordnung des Ursprungs zurückführe, sagt er ausdrücklich in der schon citirten Antwort auf l. c. 2dum. und de pot. q. 9. a. 9. ‚Deus autem non accipit scientiam a rebus, sed per scientiam suam causat res; nec per voluntatem suam tendit in aliquid exterius sicut in finem, sed omnia exteriora ordinat in se, sicut in finem (der Zug des hl. Geistes zum letzten Ziele hin). Est ergo tam in nobis quam in Deo circulatio quaedam in operibus intellectus et voluntatis. Nam voluntas redit in id a quo fuit principium intelligendi: at in nobis concluditur circulus ad id quod est extra, dum bonum exterius movet intellectum nostrum, et intellectus movet voluntatem, et voluntas tendit per appetitum et amorem in exterius bonum. Sed in Deo iste circulus concluditur in seipso.

Nam Deus intelligendo se concipit Verbum suum, quod est ratio omnium intellectorum per se ipsum, propter hoc quod omnia intelligit intelligendo seipsum. Et ex hoc Verbo procedit in Amorem omnium et sui ipsius'.

Mit Verwendung der Worte des Schöpfungsberichtes charakterisirt er das hypostatisch Eigentümliche im Schöpfungsakte folgendermassen: ‚Unde et Moses postquam dixerat: In principio creavit Deus coelum et terram; subdit: *Dixit* Deus: Fiat lux! ad manifestationem divini Verbi. Et postea dixit: Vidit Deus lucem quod esset bona, ad ostendendam probationem divini Amoris. Et similiter et in aliis operibus. — Alio modo et principalius ad recte sentiendum de salute generis humani, quae perficitur per Filium incarnatum et per donum Spiritus sti‘. (s. th. p. 1. q. 32. a. 1. 3$^{m.}$)

Wie er hingegen den Zusammenhang einzelner — begrifflich unterschiedener — Momente des Schöpfungswerkes verstehe, entwickelt er zu ps. 32, 6. In diesem Schriftworte werde das substanziirende Befestigen dem Sohne, die bewegende Kraft der Himmelskörper dem hl. Geiste zugeeignet. Was an seiner naturwissenschaftlichen Auffassung haltlos ist, mindert die Bedeutung seines Gedankens nicht, soweit er die trinitarische Beziehung zur Substanzbildung und ihrer Ausstattung mit wirkender Kraft darlegt. — Die himmlischen Körper und den Himmel selbst, so schreibt er in seinem Psalmenkommentar, zeichne eine gewisse Beständigkeit (perpetuitas) und Unvergänglichkeit (incorruptibilitas) aus, welche aus der Art und Vollkommenheit ihrer Wesensformen entspringe. Je vollkommener nämlich eine (körperliche) Wesensform sei, desto mehr erfülle sie die Empfänglichkeit ihrer Materie, und schliesse somit die Möglichkeit der Korruption aus. ‚Forma vero coeli habet totalitatem quandam et replet totam potentiam materiae. Sed forma artificiati procedit ex forma artificis. Forma autem concepta in corde Patris est Verbum. Ergo formatio omnis rei attribuitur Verbo; unde dicit: Verbo Domini coeli firmati sunt. — *Virtus* autem coelorum est in movendo. Omnis autem motus posterior derivatur a priori sicut a causa. Primus motus in rebus, quae sunt per voluntatem, est motus amoris, quia omnis motus in rebus, quae voluntatem habent, est motus voluntatis. Et ideo dicit Dionys. 4. de div. nom., quod divinus amor non sinit eum esse sine germine, movet autem ipsum ad operandum etc. Necesse est ergo, quod *virtus* coelorum sit a Spiritu, et ideo dicit: et Spiritu oris . . Mystice per coelos intelliguntur Apostoli. (Ad. 32, 10.) In creatione autem sunt duo consideranda sc. ipsa formatio et ipsa creatio. Utrumque autem est hic. Nam

primum ostendit ipsam formationem, cum dicit: Ipse dixit . . Secundo ipsam creationem, cum addit: Ipse mandavit . . Unde ‚ipse dixit' i. e. concepit Verbum ab aeterno et secundum illud omnia facta sunt, quasi dicat: Genuit Verbum in quo erat, ut fierent omnia, et sic est formatio. Secunda creatio, quia ‚mandavit et creata sunt'. Dicere namque importat Verbum formatum: mandare importat monitionem vel emanationem solum. Unde mandare importat creationem materiae informis. (Ecl. 8.) Sermo illius potestate plenus est. Mystice: Dixit et facta sunt, in semine gratiae; mandavit . . in opere veritatis'.

Sofort zieht der englische Lehrer die weitere Konsequenz; denn die Abbildung der göttlichen Dreifaltigkeit in der Kreatur ist der Gradmesser des Einflusses der persönlichen Ausgänge auf den Schöpfungsakt, und der Art, wie die Personen an demselben persönlich beteiligt sind. Er schreibt s. th. p. 1. q. 45. a. 7. c: ‚R. d. quod omnis effectus aliqualiter repraesentat suam causam, sed diversimode. Nam aliquis effectus repraesentat solum causalitatem causae, non autem formam ejus, sicut fumus repraesentat ignem: repraesentatio vestigii; vestigium autem demonstrat esse motum alicujus transeuntis, sed non qualis sit'. Eine repraesentio per modum imaginis finde in den Vernunftwesen statt. ‚Sed in creaturis omnibus invenitur repraesentatio Trinitatis per modum vestigii, in quantum in qualibet creatura inveniuntur aliqua, quae necesse est reducere in divinas personas sicut in causam'. Es sind die augustinischen Kategorien substantia (= numerus), species (= mensura), ordo (= pondus). Den Einwand: ‚Effectus non repraesentat nisi suam causam, sed causalitas creaturarum pertinet ad naturam communem non autem ad relationes, quibus personae distinguuntur et numerantur. Ergo in creatura non invenitur vestigium Trinitatis, sed solum unitatis essentiae', löst Thomas folgendermassen: ‚Ad 3^{m} dicendum, quod etiam processiones personarum sunt causa et ratio creationis aliquo modo, ut dictum est in corpore articuli et art. praec'. — Je vollkommener in ihrem Sinne eine Wesenheit von Gott ausgeht, desto deutlicher ist auch der Wiederschein des dreieinigen Urhebers zu erkennen; am deutlichsten müssen deswegen in den übernatürlichen Werken bestimmte und eigentümliche Beziehungen zu den göttlichen Personen, ihren Ausgängen und Gegensätzen an den Tag treten. Dies tritt nach Thomas vor allem bei den sichtbaren

Sendungen des Sohnes und des hl. Geistes im neuen Bunde hervor. ‚Conveniens fuit ut etiam invisibiles missiones divinarum personarum secundum aliquas visibiles creaturas manifestarentur. Aliter tamen Filius et Spiritus stus. Nam Spiritui sto, in quantum procedit ut amor, competit esse sanctificationis donum; Filio autem, in quantum est Spiritus sti principium, competit esse sanctificationis hujus auctorem. Et ideo Filius visibiliter missus est tamquam sanctificationis auctor, sed Spiritus stus tamquam sanctificationis indicium.

Ad 4^m dicendum . . . Et ideo oportuit quod missio visibilis Filii fieret secundum naturam rationalem, cujus est *agere*, et cui potest competere sanctificari. Indicium autem sanctificationis esse potuit quaecunque alia creatura; neque oportuit, quod creatura esset assumpta a Spiritu sto in unitatem personae, cum non assumeretur ad aliquid agendum, sed ad indicandum tantum‘. (s. th. p. 1. q. 43. a. 7.)

Diese Konvenienz beschränkt sich indes nicht blos auf die äussere, sie betrifft auch die unsichtbare Wirksamkeit des Sohnes und Geistes, wie sie insbesondere vom neuen Testamente geschildert wird.

Der englische Lehrer konstatirt, dass der biblischen Darstellung zufolge die Werke unserer Erlösung und Heiligung in einer bestimmten Ordnung der persönlichen Beteiligung von der hl. Dreifaltigkeit ausgehen, und versteht dieselbe so streng und eigentlich, dass er aus der Ordnung des Wirkens auf die Ordnung und Weise des Ursprungs schliesst. De pot. q. 10. a. 4: ‚Traditur etiam a s. Scriptura, quod Filius per Spiritum operatur, sicut habetur Rom. 15: Per me efficit Christus miracula et alia bona; dicit Apostolus in Spiritu sto i. e. per Spiritum sanctum; et Hebr. 9. dicitur quod per Spiritum stum obtulit semetipsum [1]). Quandocumque autem aliquis per aliquem dicitur operari, oportet quod vel operans det virtutem operatri-

1) Aehnliche Stellen Mat. 3, 11; 12, 25—37; Marc. 1, 8; Luc. 24, 49; Act. 1, 2; Jo. 1, 32; 1. Cor. 6, 11; 2. Thess. 2, 8; Ad Eph. 2, 18: Quoniam Christus operatur per Spiritum stum, etiam fit per Christum. Zur Beziehung zwischen dem hl. Geiste und dem Menschensohne: Mat. 4, 1; Marc. 1, 12; Luc. 4, 1; 18, 14; Act. 10, 38. — Zur Beziehung zwischen dem Vater und dem hl. Geiste Mat. 10, 20; Luc. 11, 13; 1. Cor. 3, 16; zwischen Vater und Sohn Jo. 5; 7; 8; 14, 10—15; Eph. 5, 1; zwischen allen Personen: Eph. 2, 14—18; 3, 5; 3, 14 sq. Tit. 3, 4—7.

cem ei per quem operatur, sicut rex dicitur operari per praepositum sive ballivum, vel e converso, sicut cum dicitur ballivus operari per regem, — kraft seiner Vollmacht und Beauftragung. — Oportet ergo, si Filius operatur per Spiritum stum, quod vel Spiritus stus det virtutem operativam Filio, — was in der angenommenen Menschheit statthaben kann, — vel Filius Spiritui sancto: et ita quod unus alteri det essentiam, cum virtus operativa utriusque non sit aliud quam ejus essentia. Constat autem quod Spiritus stus non dat essentiam Filio, cum Filius non sit Filius nisi Patris. Relinquitur ergo quod Spiritus stus sit a Filio‘.

Es liesse sich gegen unsere Schlussfolgerung noch folgender Einwand erheben: Um den von Thomas zur Grundlage seines Argumentes genommenen Schriftstellen volles Recht widerfahren zu lassen, genügt die Wahrheit, dass der hl. Geist die Kraft des Wirkens vom Worte empfangen habe; der freie Gebrauch dieser Kraft in dem Wirken nach aussen bedarf dagegen der Mitteilung durch die Spiration nicht. — Letzteres ist unrichtig. Wenn der freie Gebrauch der Allmacht seitens des hl. Geistes von der Ordnung des Ursprungs unbeeinflusst bleibt, so könnte die hl. Schrift das thatsächliche Wirken der göttlichen Personen nicht nach der Weise des Ursprungs ordnen. Um das von Thomas gebrauchte Bild weiter zu führen: Diejenigen Akte untergeordneter Behörden, welche von den Impulsen des Königs weder beeinflusst noch verursacht sind, können auch nicht als wahrhaft im Namen des Königs erfolgt anerkannt werden; auch kann die unbeeinflusste Handlungsweise eines Sohnes in keinerlei Hinsicht seinem Vater aus dem Grunde zugeschrieben werden, weil er ihm die natürlichen, erziehlichen und materiellen Mittel dazu gegeben hat, wenn er nicht den Akt selbst beeinflusst. Die Wirkung einer Ursache kann eben nicht weiter reichen, als die Ursache selbst; wenn daher der ordo originis auf den freien Gebrauch der göttlichen Allmacht gar keinen Einfluss ausüben würde, könnte auch das thatsächliche Wirken Gottes von der hl. Schrift nicht nach dem Ausgang der Personen geordnet werden.

Wenn andrerseits die numerische Einheit des Aktes genügen würde, um der biblischen Sprachweise gerecht zu werden, so würde auch dieselbe numerische Einheit der virtus operandi zum ernsten Verständnis der betreffenden Schriftstellen

genügen, und es wäre ganz ungerechtfertigt, ein Argument für den Ausgang des hl. Geistes vom Sohne aus denselben zu entnehmen.

Es erübrigt also nur, entweder die verschiedenen Varianten des ex Patre per Filium in Spiritu sto omnia als stilistisches Mittel zu erklären, um Eintönigkeit der Darstellung zu vermeiden, oder man muss denselben auch in jenem Gebiete den gebührenden Wert beilegen, in welchem sie am häufigsten verwertet sind, nämlich im Gebiete der göttlichen Thätigkeit nach aussen. Denn zur trinitarischen Darstellung der göttlichen Eigenschaften und Vollkommenheiten werden dieselben selten verwendet (etwa ps. 138).

Das Resultat dieser grundlegenden Untersuchung ist demnach folgendes:

Es entspricht dem Verhältnisse des göttlichen Wirkens zum göttlichen Sein, der Darstellung der hl. Schrift, endlich der patristischen Sprachweise und Lehrentwicklung, wenn gesagt wird:

Die göttliche Wirksamkeit nach aussen geht als ein einziger und gemeinsamer Akt von den göttlichen Personen auch in der Ordnung und nach der — relativen — Eigentümlichkeit ihres ewigen Ursprungs aus. Die Einzigkeit, Aseität und Freiheit dieses Aktes in Beziehung auf jede Person als Urheberin desselben bleibt durch die Ordnung und Art des Ursprungs ebenso unverletzt, wie die Einzigkeit, Aseität und gleiche Würde des göttlichen Wesens in keiner Person durch die Ordnung und Weise ihres Hervorgangs beeinträchtigt wird.

Bezüglich der formellen Begründung dieser These füge ich noch bei: Um Wiederholungen zu vermeiden, schien es geeigneter, die neutestamentliche Lehre von der trinitarischen Wirksamkeit erst nach der Feststellung des Unterschieds von göttlicher Thätigkeit und Sendung zu verwenden, und zwar bei den betreffenden Momenten des Heilswerkes; ebenso das in den liturgischen Formeln niedergelegte kirchliche Lehrbewusstsein, und manche Zeugnisse der apostolischen Väter. So gestaltet sich die spezielle Untersuchung über die trinitarische Wirksamkeit nach aussen nicht blos zu einer Anwendung des voran-

gestellten Hauptsatzes, sondern auch zu einer Fortsetzung seines spekulativen und positiven Beweises.

Vorher aber ist es notwendig, von den verschiedenen zulässigen Gesichtspunkten aus zu erforschen, wie sich Einheit und Unterscheidbarkeit in dem göttlichen Akte finde.

Drittes Kapitel.

Von der Einheit und Unterscheidbarkeit, welche sich in dem göttlichen Wirken nach aussen findet.

Die Aufgabe dieses Abschnittes besteht darin, zu erforschen, wie sich Einheit und Unterscheidbarkeit in dem göttlichen Wirken nach aussen finde. Nach den Momenten der sich ergebenden Unterscheidbarkeit wird sodann das Gotteswerk in seinen einzelnen Phasen und deren besonderm Verhältnis zu den göttlichen Personen betrachtet werden.

Die Gesichtspunkte, nach welchen eine — unbedingte — Thätigkeit bezüglich ihrer Einheit und Vielheit untersucht werden kann, sind drei, und zwar

a) mit Rücksicht auf das Prinzip, von welchem das Wirken ausgeht;

b) auf das Ziel, welches verwirklicht werden soll;

c) auf die Art und Weise, wie die Ursächlichkeit von dem Prinzip auf den Terminus übergeht.

Zuerst werden wir darlegen, wie sich die göttliche Wirksamkeit nach aussen von diesen drei Gesichtspunkten aus als ein Akt darstelle.

1. Artikel. Die göttliche Wirksamkeit nach aussen ist ein einziger und ungeteilter, von jeder Zusammensetzung freier Akt, wegen der Einheit der göttlichen Allmacht und des Schöpfungszweckes, sowie wegen ihrer überzeitlichen Ewigkeit.

1. Die göttliche Natur ist unbestritten das principium quo der göttlichen Wirksamkeit nach innen und nach aussen. Prinzip der göttlichen Akte nach innen ist sie, insofern sie in den einzelnen göttlichen Personen Fürsichsein besitzt; denn nicht die göttlichen Produktionen allein sind immanente Akte,

sondern auch die passive Generation und Spiration. Das Leiden — insofern es den Gegensatz zu Thätigkeit bedeutet — ist von jeder Person, deren Wesen der eine actus purus ist, ausgeschlossen. Prinzip der nach aussen gehenden Gottesthat ist die absolute Natur, insofern sie im ungeteilten Besitz der drei göttlichen Personen ist. Hiedurch wird keineswegs behauptet, die Schöpfung gehe von Gott aus, insoferne er in drei verschiedenen Personen subsistirt, wie der hl. Geist nach thomistischer Lehre von Vater und Sohn zwar als von einem Prinzip und durch eine Spiration, aber formell als von zwei verschiedenen Personen ausgehe. Nur dieses soll damit gesagt werden, dass Gott nur wegen seiner unendlichen Vollkommenheit, in Folge des Ueberflusses seines eigenen Lebensreichtums, nicht aber wegen eines Bedürfnisses und zur Bereicherung seines eigenen Lebens die Welt erschaffe. Der ewig vollendete Hervorgang des Sohnes und Geistes ist nun der Beweis und das Unterpfand dafür, dass das göttliche Leben ewig in seiner wunderbaren Dreifaltigkeit verwirklicht, nach jeder denkbaren Richtung hin unendlich vollkommen und bedürfnislos, sich selbst genüge. Nicht um seine unerschöpfliche Lebenskraft zu befriedigen, bringt Gott die Welt hervor, sondern um an der durch den ewigen Ausgang seines Wortes und Geistes verwirklichten Lebensfülle andere Wesen teilnehmen zu lassen. Darum also, weil Gott als ewig in sich selbst vollendeter Gott nach aussen wirkt, und er dieses in seiner Dreifaltigkeit ist, sagte ich, die göttliche Natur sei Prinzip der nach aussen gehenden Gottesthat, insofern sie im ungeteilten Besitz der drei göttlichen Personen ist. (cf. s. theol. p. 1. q. 32. a. 1. 3$^{m.}$)

Der Unterschied in der Art und Weise, wie die göttliche Natur Prinzip der innern und der äussern Thätigkeit ist, kann noch folgendermassen dargestellt werden.

Die göttliche Natur ist in Gott dem Vater formell als reine Erkenntnisthat Prinzip der Zeugung des Wortes; und in diesen beiden Personen als reine Willensthat Prinzip des hl. Geistes; der hiedurch gesetzte Unterschied des Erkennens und Wollens ist gleichwohl nur virtuell. Anders bei der Erschaffung: hiebei ist die göttliche Natur weder als reine Erkenntnis- noch als reine Willensthat hervorbringende Ursache der Welt, sondern als Schöpfungsgedanke und Schöpfungswille zugleich. Um sein inneres Erkenntnis- und Willensleben ewig

zu verwirklichen, bringt Gott sein Wort und seinen Geist als die gleichwertige Frucht seines unendlichen Denkens und Liebens hervor, und darum thut er es in formell zwei Akten, entsprechend der Doppelrichtung des geistigen Lebens. Die Welt dagegen bringt Gott hervor, um dieselbe an dem in ihm selbst ewig vollendeten Lebensüberfluss von Wahrheit und Güte teilnehmen zu lassen. Darum geht die Gottesthat nach aussen von der göttlichen Natur durch Erkenntnis und Willen zugleich als in und zu einem Ratschluss frei vereinigter Gottesmacht hervor.

Insofern die göttliche Natur andere ihr ähnliche Kreaturen hervorbringen kann, ist sie Prinzip oder Macht; als geistige Macht wirkt sie durch Erkenntnis und Willen, deren vereinigte Thätigkeit den — schöpferischen — Ratschluss konstituirt; als in sich vollendete und bedürfnislose Natur wirkt sie nach aussen durch einen freien Ratschluss; insofern sie endlich ein geistiges und freies Prinzip der Schöpfung nicht blos in der einen oder andern Person ist, wirkt sie durch einen gemeinsamen Ratschluss aller göttlichen Personen.

Obgleich nun dieser erschaffende Ratschluss von drei Personen und durch zweifache Geistesbethätigung von der Gottheit ausgeht, ist er gleichwohl nur ein einziger und ungeteilter Akt: ja vielmehr gerade deshalb, weil er von allen drei Personen ausgeht. Die Akte werden nämlich der Zahl nach durch die Zielgegenstände (oder das formale Objekt) ihres Wirkens unterschieden; daher ist der göttliche Zeugungsakt, obwohl sachlich identisch mit dem Akte der Spiration, doch der Zahl nach von jenem unterschieden, weil er einen von jenem real unterschiedenen Terminus hat, bezw. hervorbringt, nämlich die Person des Sohnes. Die innergöttliche Produktion des Willens ist hinwieder eine andere Person, der hl. Geist, und daher die göttliche Willensbethätigung, insoferne sie auf diese hervorgehende Person gerichtet ist, ein von der zeugenden Erkenntnis unterschiedener Akt. Und zwar sind die notionalen Akte zwei Produktionen auch insofern, als sie nebenbei auch die Schöpfung zum Gegenstande des göttlichen Sprechens und Erwählens machen, weil ihnen auch hinsichtlich dieses sekundären Objektes zwei innergöttliche Produktionen entsprechen, das Wort und der Geist. Die Schöpfung dagegen ist Zielgegenstand der göttlichen Thätigkeit, weder insofern sie reine Er-

kenntnis und als solche eine vom Willen unterschiedene hervorbringende Kraft, noch insofern sie formell und als solche, d. i. immanent hervorbringende Liebe ist, sondern als durch Erkennen und Wollen zugleich hervorbringender Macht. Der innere Unterschied zwischen Erkennen und Wollen ist für die göttliche Wirksamkeit nach aussen indifferent; darum bewirkt er auch in der göttlichen Bethätigung, insofern sie nach aussen gerichtet ist, keinen Unterschied der Akte.

Weder die Dreizahl der erschaffenden Personen, noch die Verschiedenheit der im göttlichen Ratschluss sich vereinigenden Kräfte vervielfältigen den Akt der göttlichen Wirksamkeit nach aussen, insofern er ein solcher und von den innern Akten des göttlichen Lebens verschieden ist.

2. Ebensowenig wird die nach aussen gehende göttliche Thätigkeit durch die Vielzahl der von ihr hervorgerufenen Dinge vervielfältigt.

So gross auch die Zahl der Wesen sein mag, welche Gegenstand der göttlichen Vorsehung sind, so weit auch der Abstand ihrer Natur, so entgegengesetzt der Verlauf ihrer natürlichen oder sittlichen Entwicklung, so lose die Wechselbeziehungen einzelner Wesen, ja ganzer Ordnungen sein oder erscheinen mögen: alle Heerschaaren endlicher Wesen sind in dem Ratschluss des Schöpfers miteinander hingeordnet zu einem einzigen Ziele, zu jenem nämlich, welches Gott in seinem Werke verwirklichen will. Es ist Sache des Geistes, alles um eines Zweckes willen zu thun, und Sache des höchsten Geistes, sofort und von Anfang an den höchsten von ihm gesetzten Zweck auch für die entferntesten Glieder seiner Schöpfung im Auge zu haben.

An und für sich schon kann der höchste Zweck der Gotteswerke nur ein einziger sein; denn Zweck bedeutet dasjenige Gut, um dessentwillen alles Uebrige geschieht, d. i. das erste Bewegende. Für die göttlichen Personen kann dieses indessen nur Eines sein: die höchste Güte des göttlichen Seins selbst. Durch die Einzigkeit dieses höchsten und notwendigen Zieles wird jedoch die unendliche Mannigfaltigkeit, wie Gott geschöpfliche Wesen zu demselben hinordnen kann, und demgemäss seine Freiheit der Auswahl unter vielen möglichen Welten, d. h. der Arten, eine geordnete Zahl von Geschöpfen auf sich als das höchste Gut hinzuordnen, nicht im geringsten beeinträchtigt.

Die innere Einheit der Schöpfung liegt jedoch nicht blos in der Gemeinsamkeit des letzten Zweckes, dem alle Wesen dienen, sondern auch in der Zusammenordnung aller Schöpfungsglieder zu wechselseitiger Einwirkung aufeinander. Denn alle Wesen, die zu einem Universum vereinigt werden, sind fähig, direkt oder indirekt die andern Wesen zu unterstützen, und empfänglich, die Unterstützung der andern in sich aufzunehmen und zu verwerten. Darin besteht die alles umfassende Einheit der geschöpflichen Kausalität: alle können mehr oder weniger direkt oder indirekt irgendwie auf einander wirken und von einander leiden. Hiedurch entsteht wechselseitige Anregung, Bewegung, Förderung; und selbst die scheinbare Störung, Hinderung und Vernichtung ist von höheren Gesichtspunkten aus eine positive Förderung, sowohl im natürlichen wie im sittlichen Schöpfungsgebiet.

Die rein geistigen Wesen scheinen sich zwar dem Kreise der allgemeinen Wechselursächlichkeit zu entziehen, indem ein Körper nicht aktiv auf einen Geist einzuwirken im Stande ist; was indessen der Natur der Körper nicht erreichbar war, wurde durch die göttliche Zusammenordnung ersetzt, welche durch passende Mittelglieder — die sensitive Lebensstufe — und durch wesenhafte Verbindung der körperlichen und geistigen Natur im Menschen die Brücke zum Austausch der Kräfte auch zwischen den am meisten verschiedenartigen Gattungen herstellte. Auch die Engel sind in diesen Kreis der Ursächlichkeit hineingezogen, und zwar nicht blos durch ihre thätige Einwirkung auf die Menschen- und Körperwelt, sondern auch vermöge der ihnen natürlichen Erkenntnis, welche sie von den Dingen haben. Durch die Erkenntnis wird ihr Wille bewegt, und so auf eine der rein geistigen Natur entsprechende Weise in die lebendige Ursacheneinheit des Universums hineinverflochten. So entspinnt sich ein gewaltiges Netz von Kausalbeziehungen, beginnend mit den einfachsten Molekularbewegungen, bis zu den höchsten Kombinationen des tierischen Lebens, und noch höher hinauf zu den geistigen Verbindungen, zu welchen Menschen und Völker, Engel und Hierarchien durch Erkennen und Streben unter sich und mit dem Schöpfungsganzen verwachsen.

Die Kraft dieser alles zusammenordnenden Einheit, welche die Zufälle, die Gegensätze, und alles, was aus der Materie stammend Prinzip der Unordnung und Verwirrung ist, siegreich

überwindet, strömt in die Welt herab aus der allordnenden und darum allbelebenden Einheit des göttlichen Ratschlusses, der die Heerschaaren des Weltalls mit allmächtiger Hand auf den Weg des wechselseitigen Zusammenwirkens, und auf diesem Weg zur höchsten Einheit in der Erfüllung seines letzten Weltzweckes hinführt.

3. Es erübrigt noch ein anderer Gesichtspunkt, von welchem aus das göttliche Wirken nach aussen als ein ungeteilter und unteilbarer Akt des dreieinigen Gottes erscheint.

Die Thätigkeit soll das in dem göttlichen Ratschluss ideal Enthaltene ausserhalb des göttlichen Seins verwirklichen. Die Erfüllung der göttlichen Absichten erfolgt nun nicht plötzlich, sondern im Verlauf der Zeiten, welche der Weltplan Gottes selbst bestimmt hat. Verwirklicht ist Gottes Werk erst dann, wenn es aufhört sich zu entwickeln und zeitlich zu existiren, wenn es in seinem vollendeten Endzustande ruht. Der zeitliche Verlauf oder die zeitliche Dauer, die Entwicklung in aufeinanderfolgenden Stadien ist eine der Kategorien, welche die allgemeine Seinsweise der geschaffenen Wesen definiren. Wie die Ausdehnung dem Körper, Erkenntnis und Liebe dem Geiste, eine gewisse Beschaffenheit und Oertlichkeit jedem Geschöpfe notwendig zukommen, ebenso ist die zeitliche Dauer ein notwendiger Umstand des geschaffenen Wesens. Es erhellt hieraus, dass alles Zeitliche im Schöpfungswerke nichts anderes als ein Accidenz der Kreatur selber ist und mit nichten in den göttlichen Akt eindringt. Dieser ist ewig wie Gott, und bleibt in seiner unteilbaren, jedes Nacheinander ausschliessenden Einfachheit unberührt durch den Verlauf seines Werkes in den Jahrtausenden, welche ja ebenso sein Werk sind, wie die in denselben entstehenden und lebenden Geschöpfe.

Es folgt hieraus, dass kein zeitlicher Teil des Schöpfungswerkes der ersten Ursache näher steht als ein anderer, oder einem realen Momente des göttlichen Aktes als ihm eigentümliche Wirkung entspricht: sondern nur das Ganze. Die gotteswürdige Grösse des Gotteswerkes liegt eben in keinem einzelnen Teile, weder in einem räumlichen, noch in einem zeitlichen Abschnitt; weder im Urzustande, noch in der Vollendung (für sich genommen): jeder Teil eines wahrhaft so genannten Kosmos ist eine Verstümmelung, wenn er auch nur in Gedanken von seinem Ganzen losgetrennt wird. Da nun Gottes Werk

nicht anders als vollkommen sein kann, so kann es auch nur als ganzes und vollendetes Werk der Gegenstand seines ewigen Aktes sein.

Vergleichen wir die Welt mit einem Kreise, ihren Anfang mit dem Mittelpunkt, ihre Vollendung mit der Peripherie! — Dürften wir dann den Vergleich weiterführend sagen: wie der Mathematiker zuerst mit dem Zirkel den Mittelpunkt auf der Tafel herstelle, so beginne Gott sein Werk mit der Erschaffung aus nichts? wie jener den Zirkel spanne und die Peripherie ansetze, herumführe und endlich vollende, so bringe Gott durch seine Weltregierung seine Schöpfung zum Abschluss? und wie jener bei eintretender Störung den Zirkel an einem andern Orte einsetze oder die Spannweite ändere, so habe Gott nach eingetretenem Sündenfalle die gestörte Ordnung wiederhergestellt? — Wenn nur die Schöpfung, wie sie sich im Bereiche der zweiten Ursachen gestaltet, in Betracht gezogen wird, dann ist ein solcher Vergleich gestattet; wenn aber die Art und Weise bestimmt werden soll, wie sich die Welt als Wirkung der ersten Ursache darstelle, so ist sie dies nicht in ihrem Anfangs- noch in ihrem Endzustande, sondern in ihrer vollen Entwicklung vom ersten Anfang durch alle Perioden hindurch bis zu ihrer endlichen Vollendung. Die gesamte Schöpfung in ihrer ganzen zeitlichen und räumlichen Ausbreitung ist der gleichzeitige Terminus der in ihrer Ewigkeit unteilbaren Gottesthat.

Der Beweis hiefür ist folgender: Das Ewige koexistirt virtuell allen successiven Momenten der Zeit; jedoch nicht früher dem frühern, nicht später dem spätern Zeitmomente, sondern in einem unvergänglichen Jetzt der ganzen Reihe aller Zeitabschnitte einer endlosen Dauer, so dass ihm niemals etwas Zeitliches vergangen wird oder zukünftig ist. Auf dieselbe Weise nun, wie das Zeitliche dem Ewigen koexistirt, wird es auch von ihm bewirkt, weil die notwendige Relation desselben zum Ewigen keine andere sein kann im Werden als im Sein. — Folglich koexistirt die Schöpfung dem ewigen Akte, welchem sie Bestand und Entwicklung verdankt, in ihrer gesamten zeitlichen Ausdehnung, niemals als eben aus nichts erschaffene, oder sich entwickelnde, oder vollendete Welt. Ihr Anfang aus nichts, ihre Entwicklung auf zeitlichem Wege zu

ewiger Vollendung wird vor Gottes Auge niemals vergangen, sondern bleibt ihm ebenso gegenwärtig, wie ihm die in der Erde verborgene Wurzel mit dem aus ihr hervorgegangenen pflanzlichen Gebilde, oder wie uns die Gestalt mit der Ausdehnung eines Körpers, der Mittelpunkt mit dem Umfang eines Kreises gleichzeitig vor Augen liegt.

Gottes schöpferischer Akt berührt demnach gleich unmittelbar das Erste und das Letzte und nicht minder die Mitte, weil sein Terminus das Ganze in seinem ganzen Verlaufe ist. Was aus Gottes Schöpferhand als sein eigentliches Werk hervorgeht, bedarf weder der Führung noch der Vollendung: es enthält die Führung und Entwicklung als ein gottgegebenes Moment seines Bestandes in sich. Andrerseits greift die Vollendung der Welt durch Gott bis auf den ersten Moment der Erschaffung zurück; aller reale Unterschied zwischen Geschaffen und Vollendet fällt in die Schöpfung hinein, in den Gegenstand des göttlichen Aktes, der in ungeteilter Ewigkeit als unmittelbares Prinzip dem Entstehen der Schöpfung aus nichts wie ihrer Vollendung im letzten Ziele gleich nahe steht. Nur unsere Denkweise trägt in die vollkommenste Einfachheit der ewigen Gottesthat die (virtuelle) Zusammensetzung successiver Verursachung — eines Anfangs aus nichts, einer lebendigen Entwicklung, und einer endlichen Vollendung hinein. Läugnen wir etwa den spekulativen Wert dieser Unterscheidung? — Keineswegs. Er bringt das voraussetzungslose und bedingte Moment im Werden, bezw. Wirken des Endlichen zur Geltung und ebnet damit den Grund für die entsprechende Unterscheidung der potentia absoluta und ordinata in Gott. Wie die göttliche Natur ungeachtet ihrer höchsten Einfachheit eine Fülle von Eigenschaften in sich birgt, so schliesst auch die reinste Einfachheit des Schöpfungsaktes die Unterscheidung mehrfacher Einwirkung auf das Endliche nicht aus. Hier interessirt uns jedoch nur die Erkenntnis, dass der göttlichen Schöpfungsthat als solcher kein zeitliches Moment des Schöpfungswerkes näher stehe, als ein anderes.

2. Artikel. Ueber die Unterscheidbarkeit im göttlichen Wirken, insofern die göttlichen Personen das Prinzip dieser Wirksamkeit sind.

1. Jede Annahme absoluter Unterschiede im göttlichen Wirken ist unzulässig, und zwar ist es gleichgültig, ob die behauptete Unterscheidung auf die quantitative oder qualitative Beteiligung der zusammenwirkenden Personen Rücksicht nimmt.

2. Die Annahme relativ gegensätzlicher Eigentümlichkeiten in dem Zusammenwirken der göttlichen Personen nach aussen steht nicht blos mit der Einheit und Gemeinsamkeit dieses Wirkens nicht in Widerspruch, sondern wird durch die Ordnung des trinitarischen Lebens gefordert.

3. Die Erkenntnis dieser relativ gegensätzlichen Eigentümlichkeit ist ohne positive Offenbarung nicht zu erkennen; in derselben wird sie uns durch die Appropriationen, die Theophanien und die Sendungen der göttlichen Personen vermittelt.

Die Geschichte der dogmatischen Entwicklung weist die verschiedenartigsten Versuche auf, die Einheit der trinitarischen Wirksamkeit zu zerreissen, und die Thätigkeit nach den einzelnen Personen entweder qualitativ zu unterscheiden, oder nach gewissen Gebieten von einander abzugrenzen. Die Tendenz ging teils rationalisirend dahin, die wahre Dreifaltigkeit der Personen, welche man im Sein nicht zu trennen wagte, wenigstens dadurch fassbarer zu machen, dass man sie im Wirken von einander schied und unabhängig dachte; teils war es ein Mittel, die Gleichwesentlichkeit derselben subordinatianisch zu untergraben, und einen häretischen Monotheismus in und trotz der scheinbaren Trinitätslehre aufrecht zu erhalten.

1. Alles, was seither erörtert worden ist, zwingt dazu, die absolute Einzigkeit und Gleichheit des trinitarischen Wirkens im strengsten Sinne zu wahren; denn die Ordnung und Weise des Wirkens folgt der Ordnung und Weise des Seins. Die innere Natur und Beschaffenheit des Wirkens folgt der Natur des Seienden; dagegen verlangt das andere Axiom: actus sunt suppositorum, die Personen als die eigentlichen — und sozusagen verantwortlichen — Urheber der Thätigkeit. Die Personen sind es, welche nicht blos die Natur tragen und besitzen, sondern auch durch Thätigkeit gebrauchen und geniessen. In Gott ist nun kein Unterschied zwischen Substanz und Accidenz;

folglich ist in ihm Natur und Gebrauch der Natur bezw. der in ihr enthaltenen Kraft und Macht identisch. Da also in Gott Natur und Allmacht, Verstand und Willen nur Eines ist, dessen Besitz den drei Personen gleichmässig, ohne Teilung und Vervielfältigung eignet, so ist auch der Gebrauch dieser allmächtigen Natur, der Gedanke dieses Verstandes, der Entschluss dieses Willens, kurz der ganze Ratschluss des Wirkens nur ein einziger, ebensowenig geteilt, vervielfältigt oder ungleich als die göttliche Kraft selbst, mit welcher er ja ein einfachstes Seiendes ist.

Es ist ferner unmöglich und undenkbar, dass eine göttliche Person ohne die andere sei: ist ja gerade die göttliche Persönlichkeit in ihrem ganzen Ursprung und Begriff nichts anderes, als die — subsistente oder — für sich seiende Beziehung zu den beiden andern Personen. Nicht die Insuffizienz der einen Person bewirkt die Notwendigkeit, mit den andern Personen zu sein, und die Unmöglichkeit, ohne sie sein zu können; sondern die unendliche Vollkommenheit ist das Band, welches den Vollkommenen untrennbar mit dem Vollkommenen verbindet, wie die Sonne mit ihrem Glanz und Feuer, wie den Geist mit seinem Gedanken und mit seiner Liebe.

Wenn nun die Wechselbeziehung der göttlichen Personen im Zusammensein eine konstituirende Notwendigkeit, und sozusagen die Seele ihres Fürsichseins — ihrer Subsistenz — ist, so folgt daraus, dass sie im Wirken ebenso untrennbar miteinander verbunden sind; denn die Weise des Wirkens folgt der Weise des Seins. Diejenigen Personen, deren Existenz wesentlich ein Zusammensein ist und in wechselseitigen Beziehungen besteht, können naturgemäss nicht anders wirken, als zusammenwirken, und zwar nach der Ordnung derselben Beziehungen, in welchen sie aufgehen. Diejenigen Personen, welche eine Natur nicht anders als miteinander und in wechselseitiger Beziehung zu einander besitzen können, vermögen diese Natur und ihre Kraft auch nur als in gegenseitiger Beziehung vereinigte Einheit zu gebrauchen.

Diese Konsequenz ist so stringent, dass eine Person ohne die andere auch nicht das geringste Ding wollen, erschaffen oder vollenden kann; nicht aus Unvollkommenheit, sondern gerade weil ihre höchste Vollkommenheit es nicht gestattet, jemals ohne Beziehungen zu so erhabenen Personen zu sein,

deren jede Alles ist, weil keine ohne die andere sein kann. ‚Hoc est enim plenum gaudium nostrum, quo amplius non est, frui Trinitate Deo, ad cuius imaginem facti sumus. Propter hoc aliquando ita loquitur de Spiritu sto, tamquam solus ipse sufficiat ad beatitudinem nostram: et ideo sufficit, quia separari a Patre et Filio non potest; sicut Pater solus sufficit, quia separari a Filio et Spiritu sto non potest, et Filius ideo sufficit solus, quia separari a Patre et Spiritu sto non potest‘. (Augustinus de Trin. l. 15. c. 18.)

Hingegen folgt nicht minder evident die fernere Wahrheit, dass niemanden und nichts anderm — d. h. keiner fingirten absoluten Subsistenz oder Quasi-Persönlichkeit — die volle Urheberschaft der göttlichen Werke zuzuschreiben sei, als der allerheiligsten Dreifaltigkeit; dass niemandem anderm Lob, Anbetung und Dank für die grossen Gottesthaten gebühre, als dem Vater, dem Sohne und dem hl. Geiste: allerdings propter unam gloriam operis, wie sie anzubeten sind propter unam gloriam naturae.

Das Suppositum oder die Person ist das letzte Subjekt, welches selbst nicht mehr von einem andern prädizirt werden kann, von welchem vielmehr alles, was zu seiner Natur gehört oder aus seiner Natur folgt, ausgesagt wird. Die göttlichen Personen sind daher die wahren und eigentlichen Inhaber der ewigen Natur, die Besitzer der unendlichen Vollkommenheit, die Urheber der göttlichen Werke: eine jede für sich in selbständiger Persönlichkeit und alle mitsammen in untrennbarer Gemeinschaft. Alle Reichtümer der unermesslichen Wesenheit, die Lichtfülle der schattenlosen Wahrheit, die Wonne der heiligsten und seligsten Einheit und Liebe sind das ausschliessliche Eigentum der göttlichen Dreifaltigkeit; alle Mitteilung von diesem einen unendlichen Reichtum ist das Geschenk ihrer Freigebigkeit; alles, was in der Gottheit ist und von der Gottheit ausgeht, ist ihr Ruhm, ihre Ehre, ihre Herrlichkeit; sie allein empfangen Anbetung und Huldigung, nicht ihre Natur, nicht ihre Eigenschaften, nicht ihre Thätigkeiten, noch auch eine andere Abstraktion, wie die fingirte absolute Subsistenz: aber das dreimal Heilig erschallt ihnen zu Ehren im Himmel wie das Gloria Patri auf Erden wegen der einen und ungeteilten Heiligkeit ihrer gemeinsamen Natur, Vollkommenheit und Wirksamkeit. Die Anbetung gebührt eben —

als eine Art der letzten Prädikation vom letzten Subjekte — der Person als solcher, wenn auch wegen ihrer Natur, ihrer Eigenschaften, ihrer Werke.

Wirken heisst nichts anderes, als communicare illud per quod agens est actu, secundum quod est possibile. (de pot. q. 2. a. 1. c.) Der Wirkende ist nun in Wirklichkeit durch seine Natur; die Person aber ist es, welche die Natur besitzt und über die Kräfte derselben verfügt. Wem anders dürfte also das Wirken oder die Mitteilung von der Wirklichkeit der eigenen Natur im eigentlichsten Sinne zuerkannt werden, als der Person? — Die Urheberschaft des Wirkens folgt demnach dem Besitze der Natur; da aber die göttliche Wesenheit im ewigen Besitze dreier Personen ist, so eignet auch diesen die Urheberschaft der göttlichen Werke.

Hieraus folgt weiterhin, dass nicht schlechthin jede Unterscheidbarkeit von dem Wirken des dreieinigen Gottes ausgeschlossen werden dürfe. Wenn das Wirken dem Sein entspricht, und wenn die relativen Eigentümlichkeiten im Besitzen der göttlichen Natur die Einzigkeit und Einfachheit des absoluten Wesens nicht aufheben, sondern als lebendige Einheit offenbaren, so folgt der Dreifaltigkeit im Sein notwendig eine Dreifaltigkeit im Wirken, mit relativen Gegensätzen in der Art und Weise, wie die einzelnen Personen über die Kraft ihres Wesens verfügen und sie gebrauchen. Die relativen Eigentümlichkeiten im göttlichen Akte können die Einfachheit und Einzigkeit desselben natürlich ebensowenig beeinträchtigen oder verdunkeln, als die relativen Eigentümlichkeiten des persönlichen Fürsichseins das absolute göttliche Wesen. Jene sind der Erweis der innergöttlichen Lebendigkeit in der freien, diese in der notwendigen Bethätigung.

Die relativen Eigentümlichkeiten im freien Gebrauche der göttlichen Macht können indes keine andern sein, als diejenigen im persönlichen Besitze derselben Macht und Wirklichkeit. Diese sind nun Beziehungen des Gegensatzes und beruhen auf der Ordnung des Ursprungs einer Person von der andern. Folglich müssen die Eigentümlichkeiten im trinitarischen Wirken als Beziehungen des Gegensatzes nach der Ordnung und dem Charakter des Ursprungs erkannt werden.

Die Ordnung des Ursprungs kann ihrerseits die absolute Freiheit des Wirkens nach aussen in den ausgehenden Per-

sonen nicht schädigen. Denn die Beschaffenheit des Wirkens (actus secundus) folgt der Beschaffenheit der Natur (actus primus). Die Freiheit des Wirkens ist also analog der Aseität des Wesens: beide Begriffe bedeuten die unbedingte Unabhängigkeit und Selbständigkeit Gottes, der eine für das Sein, der andere für das Wirken. Wenn nun die Ordnung des Ursprungs die Aseität d. i. die Unabhängigkeit und Selbständigkeit des göttlichen Seins in den ausgehenden Personen nicht beeinträchtigt, wie sollte sie die Unabhängigkeit und Freiheit ihres Wirkens verletzen? Die Aseität des absoluten Seins schliesst die Hervorbringung in dem relativen Sein nicht aus; ebensowenig schliesst die Freiheit des absoluten Aktes die gegensätzliche Beziehung des Ursprungs in der persönlichen Eigentümlichkeit des Wirkens aus.

Die Aseität des Seins kömmt den Personen nicht sowohl vermöge ihrer relativen Eigentümlichkeiten, als vermöge ihrer gemeinsamen Wesenheit zu; so hat auch die Freiheit des Wirkens nicht in den Besonderheiten der persönlichen Beziehungen, sondern in der einen göttlichen Natur ihre Begründung; darum bleibt sie wie jene in den drei Personen trotz des Hervorgehens ungeteilt und unverletzt.

Es liegt demnach die Eigentümlichkeit des Wirkens für die göttlichen Personen nicht in demjenigen, was sie thun und hervorbringen, sondern in der Art und Weise, wie sich das innergöttliche Leben auch im freien Akte bethätigt. Aus diesem Grunde ist die Dreifaltigkeit im Wirken dem natürlichen Erkennen unzugänglich und nur durch die Selbstoffenbarung Gottes wissbar. Denn die Folgerungen unseres Denkens gelangen von der uns vorliegenden Existenz zufälliger Dinge, und der thatsächlichen Bewegung und Ordnung in der Welt nur zu der Einsicht, dass eine erste Ursache des Seins, der Bewegung und der Ordnung angenommen werden müsse; wie sie dagegen zu ihrer Thätigkeit übergehe, können wir nur, wie von ferne, auf dem Wege der ausschliessenden Negation und der Analogie bestimmen. Der Analogieschluss von endlichen Geisteswesen auf das Leben und die immanente Bethätigungsweise des unendlichen, reinwirklichen und unabhängigen Geistes muss indessen einen zu grossen Abstand durchmessen, als dass er sichere und bestimmte positive Resultate erzielen könnte.

Erst die Offenbarung durch denjenigen, der im Schoosse des Vaters war und ist, konnte uns über die Geheimnisse des Innenlebens Gottes Aufschluss geben. Wie nachgewiesen, gehört auch das Wirken nach aussen zum Innenleben Gottes, weil in Gott nur immanente, nicht transeunte Thätigkeit möglich ist: actiones perfecti.

Ehe wir indes dazu übergehen, die innergöttlichen Formen des allmächtigen Aussenwirkens an der Hand der Offenbarung speziell zu untersuchen, erübrigt noch die positive Beweisführung für den negativen und positiven Teil der These dieses Artikels.

2. Beweisen zu wollen, dass die alttestamentliche Offenbarung die Einheit der göttlichen Wirksamkeit lehre, wäre allzu überflüssig. Nur diese Bemerkung möchte ich hinzufügen: wenn der Zweck, einen strengen Monotheismus durch die klare Erkenntnis der Einheit der göttlichen Weltregierung — der monarchia divina — gegen jede Gefährdung zu schützen, im alten Bunde an erster Stelle die Teleologie der hl. Schrift bestimmt, und wenn gleichwohl ein lebendiges und verschiedenartiges Zusammenwirken mehrerer göttlicher Personen in der Erschaffung und Regierung der Welt geschildert wird: dann kann den bezüglichen trinitarischen Darstellungen nicht blos ein stilistischer Zweck behufs Abwechslung in der äussern Prädikation beigelegt werden. Je mehr die besondere Art der Mitwirkung des Maleach- und Ruach-Jehovah innerlich begründet ist, desto mehr fördert sie die Ueberzeugung von der wahren Lebendigkeit des einzigen und höchsten Gottes. Es war nun gewiss eine der vorzüglichsten Absichten der alttestamentlichen Inspiration, Israel von der Bedürfnislosigkeit und Lebendigkeit Gottes zu überzeugen. Wie wäre jedoch damit die Annahme vereinbar, die besondern Beziehungen der göttlichen Personen zu dem von den hl. Schriften geschilderten Gotteswerke sollten nur die Darstellung beleben, nicht aber die geheimnisreiche Fülle des göttlichen Innenlebens offenbaren? Je unleugbarer die Tendenz der hl. Schrift, auch im neuen Testamente (cf. Jo. 17, 3.), dahin zielt, den monotheistischen Gedanken in zweifelloser Unantastbarkeit zu befestigen, desto grössere Bedeutung muss den Appropriationen des alten und neuen Testamentes beigelegt werden. Sie enthüllen eben die dreifaltige Lebendigkeit, und steigern damit den Glauben an

die bedürfnislose Majestät des göttlichen Königs, an die siegreiche Weisheit seiner Weltregierung, und an die belebende Segenskraft treuer und gehorsamer Hingabe an seinen hl. Willen. Denn als Beisitzerin seines Thrones erscheint die Weisheit selbst, der Erfüller seines Ratschlusses ist sein allmächtiges Wort; der Lohn des vertrauenden Gehorsams ist sein eigener Geist, der Spender aller Gottesgaben, das Unterpfand ewiger Segnungen, aber auch der Zeuge aller Widerspenstigkeit. Das war Jehovah: keine blasse Abstraktion, kein mühsam gestaltetes Gedankenbild des Menschengeistes, sondern in Wahrheit ein Offenbarungsgott, dessen lebendige und hl. Grösse keinen Zweifel zuliess, dass er den Stolz eines jeden Menschengeistes beugen, den Trotz eines jeden Herzen brechen könne und werde.

Die patristische Theologie musste den Arianern gegenüber eine ähnliche Tendenz, wie die Offenbarungsschriften den polytheistischen Einflüssen gegenüber verfolgen: diese mussten für die Einheit Gottes, jene für die Gleichwesentlichkeit und damit für die Wesenseinheit der göttlichen Personen eintreten. Das Bestreben der Arianer ging dahin, den ausgehenden Personen einen beschränkteren Wirkungskreis und eine untergeordnete Form der Thätigkeit zuzuschreiben. Dazu wurden diejenigen Schriftstellen missbraucht, welche die besondere Anteilnahme der göttlichen Personen, insbesondere die darin enthaltene Beziehung ihres Wirkens zur Person ihres Ursprungs charakterisirten. Während jedoch die hl. Schrift die gemeinsame Unbedingtheit im Wirken des Sohnes und des hl. Geistes durch die bezügliche Eigentümlichkeit nicht ausschliessen, sondern in ihrer Lebendigkeit darstellen wollte, wurde von den Arianern die Beziehung des persönlichen Ursprungs und der persönlichen Ordnung im Sein und Wirken zur Beziehung des wesentlichen Ursprungs und der wesentlichen Abhängigkeit erweitert, und daraus der Schluss auf die Wesensverschiedenheit der drei Personen gezogen.

Würde es nun dem katholischen Dogma entsprechen, dass die Relationen und Proprietäten des Ursprungs der Personen keinen Einfluss auf den innern Verlauf des nach aussen gerichteten Aktes ausübten, dass also die operatio ad extra jede, selbst nur relative Eigentümlichkeit in der Anteilnahme der einzelnen Personen ausschlösse, so würden die patristischen

Bekämpfer der arianischen Häresien auf einen starken Beweis verzichtet haben; denn nirgends behaupten sie eine in jeder Hinsicht unterschiedslose Wirksamkeit der göttlichen Personen, während sie die absolute Gleichheit und Einheit ihres Zusammenwirkens nach Umfang und Wert einstimmig betonen.

Athanasius weist die Meinung des Origines, der Vater durchdringe alle Geschöpfe, der Sohn die vernünftigen, der hl. Geist die geheiligten, schon aus dem Grunde zurück, weil alle göttlichen Personen dort sind und wirken, wo eine ist und wirkt. Auch die Ansicht des Theognost, welche die Möglichkeit, dass eine göttliche Person mehr als eine andere durch gewisse Sünden beleidigt werde, nicht vollständig ausschloss, sei unhaltbar, weil sie der unteilbaren Dreieinigkeit nicht gerecht werde. (ep. 4. ad Ser. c. 9—13.)

Eine ungeteilte Wirksamkeit komme dem dreieinigen Gotte zu, jedoch keine solche, welche die Wahrheit der Dreifaltigkeit aufhebe und sie zu einer Dreifaltigkeit der Namen und der Einbildung herabdrücke, sondern eine solche, welche die Eigentümlichkeit und Einzigkeit einer jeden Person (ex, per, in) auch im göttlichen Wirken anerkenne und zur vollkommenen Gottesthat verbinde. (ep. 1. ad Ser. c. 28. cit. p. 89.)

Athanasius weist die wahre und gleiche Göttlichkeit im Wirken des Sohnes und des hl. Geistes so nach, dass er zugleich die besondere Bedeutung ihrer Mitwirkung aufzeigt, anschliessend an die biblischen Bilder, auf welche er ein grosses Gewicht gelegt. (ep. 1. ad Ser. c. 19. cf. p. 91.)

Wer könnte denn sonst — ohne Bilder — von der hl. Dreifaltigkeit reden, wenn schon das Mysterium des Kreuzes nicht durch die Weisheit menschlicher Worte darstellbar sei? ‚Gleichwohl kann man dieser Schwierigkeit abhelfen vor allem durch den Glauben, dann aber auch durch die vorerwähnten Gleichnisse, ich meine, vom Bilde, vom Glanze, von der Quelle, vom Flusse, von der Substanz (ὑποστάσεως) und dem Charakter. Denn wie der Sohn in dem hl. Geiste, wie in seinem eigenen Bilde ist, so auch der Vater im Sohne‘. (l. c. c. 20.)

Durch diese Hilfsmittel wollte uns die hl. Schrift, wie er weiterfährt, einigermassen zum Glauben und zur Einsicht verhelfen: ‚dass die Heiligung eine einzige sei, welche aus dem Vater durch den Sohn im hl. Geiste verwirklicht werde. Denn wie der Sohn eingeboren ist, so ist auch der vom Sohne ge-

gebene und gesandte Geist ein einziger, nicht viele noch einer aus vielen, sondern ein und derselbe Geist. Da der Sohn, der lebendige Logos e i n e r ist, so muss auch die lebendige Kraft und Gabe desselben zur Heiligung und Erleuchtung vollkommen und voll sein, jene nämlich, welche vom Vater ausgehend genannt wird, weil sie von dem aus dem Vater hervorgehenden Logos ausstrahlt, gesandt und gegeben wird'[1].

Gerade also aus der persönlichen Einzigkeit, welche das W o r t der Gnade und der G e i s t der Gnade kraft ihres Ausgangs besitzen, will Athanasius die — gewissermassen organische — Einheit des trinitarischen Heilswerkes erweisen. Bezüglich des Sohnes: ‚Er ist es, der durch seinen Logos alles, das Kleine wie das Grosse gemacht hat; es ist nicht zulässig die Schöpfung zu teilen und dieses (ein Werk) des Vaters, jenes ein Werk des Sohnes zu nennen, es ist vielmehr des einen Gottes (Werk), der das eigene Wort wie seine Hand gebraucht und in ihm alles gemacht hat. Dies hat Gott selbst gelehrt, wenn er sagt: Meine Hand hat all' dies gethan'. (de decr. nic. syn. c. 7. item c. 17.) Welches diese besondere Mitwirkung des hl. Geistes sei, gehe aus den Begriffen der Salbung, Besiegelung und Tempelweihe hervor. Wie er auf eigentümliche Weise die göttliche Freiheit, Weisheit, Wahrheit, Kraft und Herrlichkeit besitze, so mache er uns auch in s e i n e r Weise derselben teilhaftig, nämlich als G e i s t der Kindschaft, Weisheit u. s. w. (ep. 1. ad Ser. c. 23—25.)

Daraus, dass der hl. Geist in dieser Weise die übernatürlichen Werke Gottes vollende, zieht Athanasius die Folgerung, dass er durch seine Person den trinitarischen Kreis des göttlichen Lebens abschliesse. ‚Der Herr hat den Geist einen Geist der Wahrheit und Tröster genannt: woraus ersichtlich, dass in ihm die Dreieinigkeit vollkommen sei. In ihm erhöht der Logos die Schöpfung, giebt ihr Gottähnlichkeit und Kindschaft, und führt sie so zum Vater. Was nun die Schöpfung mit dem

1) Ἕνα εἶναι τὸν ἁγιασμὸν, τὸν ἐκ Πατρὸς δι' Υἱοῦ ἐν Πνεύματι ἁγίῳ γινόμενον. Καὶ γὰρ ὥσπερ μονογενὴς ὁ Υἱός ἐστιν· οὕτω καὶ τὸ Πνεῦμα παρὰ τοῦ Υἱοῦ διδόμενον καὶ πεμπόμενον, καὶ αὐτὸ ἕν ἐστι καὶ οὐ πολλὰ, οὐδὲ ἐκ πολλῶν ἓν, ἀλλὰ μόνον αὐτὸ Πνεῦμα. Ἑνὸς γὰρ ὄντος τοῦ Υἱοῦ τοῦ ζῶντος Λόγου, μίαν εἶναι δεῖ τελείαν καὶ πλήρη τὴν ἁγιαστικὴν καὶ φωτιστικὴν ζῶσαν Ενέργειαν αὐτοῦ καὶ δωρεὰν, ἥτις ἐκ Πατρὸς λέγεται ἐκπορεύεσθαι, ἐπειδὴ παρὰ τοῦ Λόγου τοῦ ἐκ Πατρὸς ὁμολογουμένον ἐκλάμπει καὶ ἀποστέλλεται καὶ δίδοται. (l. c. c. 20.)

Logos verbindet, wird wohl selbst nicht zu den Geschöpfen gehören; was die Geschöpfe zur Kindschaft erhebt, wird wohl dem Sohne nicht selbst fremd sein; sonst müsste man ja wieder einen andern Geist suchen, damit jener in diesem mit dem Logos verbunden sei; allein dies ist widersinnig. Der Geist gehört also nicht zu dem Gewordenen, sondern ist der Gottheit des Vaters eigen, in welchem der Logos das Gewordene vergöttlicht. Worin aber die Schöpfung vergöttlicht wird, das dürfte wohl selbst nicht ausserhalb der Gottheit des Vaters stehen‘ [1]).

Bereits hierin liegt ausgesprochen, dass eine Lücke in der Verbindung zwischen dem Logos und der Kreatur sei, wenn man von der Funktion des hl. Geistes, als des Geistes der Gottesgemeinschaft absehe. Noch stärker betont Athanasius diese Verstümmelung des göttlichen Wirkens durch die Mazedonianer, indem er ihnen ironisch die Folgen ihrer Pneumatomachie vorhält: ‚Ist eine Dreiheit oder Zweiheit? — Wenn nun eine Zweiheit ist, so muss von euch der Geist zu den Geschöpfen gerechnet werden. Das ist indes nicht die rechte Denkungsweise über den einen Gott, der über allem, durch alles und in allem ist. Denn es fehlt euch das ‚i n a l l e m‘, indem ihr den Geist von der Gottheit trennt und entfernt. . . . Wenn ihr aber so gesinnt seid, welche Hoffnung hegt ihr dann? Oder wer wird euch mit Gott verbinden, da ihr nicht den Geist Gottes selbst, sondern der Schöpfung habt‘ [2])? Wer demnach die Gottheit des hl. Geistes leugnet, entzieht der göttlichen Wirksamkeit eine gewisse Vollkommenheit, nämlich

1) Ὁ δὲ Κύριος εἴρηκε Πνεῦμα τῆς ἀληθείας καὶ Παράκλητον εἶναι τὸ Πνεῦμα· ἐξ οὗ δείκνυται, τελείαν εἶναι ἐν τούτῳ τὴν Τριάδα. Ἐν τούτῳ γοῦν ὁ Λόγος τὴν κτίσιν δοξάζει, θεοποιῶν καὶ υἱοποιῶν προσάγει τῷ Πατρί. Τὸ δὲ συνάπτον τῷ Λόγῳ τὴν κτίσιν οὐκ ἂν εἴη αὐτὸ τῶν κτισμάτων· καὶ τὸ υἱοποιοῦν δὲ τὴν κτίσιν, οὐκ ἂν εἴη ξένον τοῦ Υἱοῦ· ἐπεὶ ζητεῖν ἕτερον ἀνάγκη Πνεῦμα, ἵνα καὶ τοῦτο ἐν ἐκείνῳ συναφθῇ τῷ Λόγῳ. Ἀλλ' ἄτοπον τοῦτο. Οὐκ ἄρα τῶν γεννητῶν ἐστι τὸ Πνεῦμα, ἀλλ' ἴδιον τῆς τοῦ Πατρὸς θεότητος, ἐν ᾧ καὶ τὰ γενητὰ ὁ Λόγος θεοποιεῖ. Ἐν ᾧ δὲ θεοποιεῖται ἡ κτίσις, οὐκ ἂν εἴη ἐκτὸς αὐτὸ τῆς τοῦ Πατρὸς θεότητος. (l. c. c. 25.)

2) Τριάς ἐστιν ἢ δυάς; Εἰ μὲν οὖν δυάς ἐστιν, συναριθμείσθω παρ' ὑμῶν τοῖς κτίσμασι τὸ Πνεῦμα. Οὐκ ἔστι μὲν τὸ τοιοῦτον ὑμῶν φρόνημα εἰς ἕνα Θεὸν, τὸν ἐπὶ πάντων καὶ διὰ πάντων καὶ ἐν πᾶσι. Τὸ γὰρ, ‚ἐν πᾶσι‘ οὐκ ἔχετε, διαιροῦντες καὶ ἀποξενοῦντες ἀπὸ τῆς θεότητος τὸ Πνεῦμα. . . . Οὕτω δὲ διακείμενοι, ποίας ἐλπίδος ἐστέ; Ἢ τίς ὑμᾶς συνάψει τῷ Θεῷ, μὴ ἔχοντας τὸ Πνεῦμα αὐτοῦ τοῦ Θεοῦ, ἀλλὰ τὸ τῆς κτίσεως; (l. c. c. 29.)

diejenige, wodurch Gott in relativ eigentümlicher Weise in allem ist, und sie mit sich verbindet. Hieraus erhellt, dass Athanasius ebenso entschieden die relative Besonderheit im Wirken der göttlichen Personen festhält, wie er die Einheit und Untrennbarkeit des Zusammenwirkens behauptet. Wenn er dem hl. Geiste in besonderer Weise die Herstellung der Gemeinschaft zwischen Gott — dem Sohne zunächst — und dem Geschöpfe zuschreibt, so dass ohne ihn diese Gemeinschaft undenkbar wäre, so darf diese Vermittlung durch ihn nicht wie ein trennendes Dazwischentreten verstanden werden, welches eine unmittelbare Berührung der Kreatur mit Gott dem Vater und dem Worte ausschlösse. Die relativ eigentümliche Gemeinschaft des hl. Geistes hat gerade formell die unmittelbare Verbindung mit den übrigen Personen zur Folge, weil er kraft seiner Proprietät den Vater und den Sohn — als die korrelativen Personen — in die begnadigte Seele hineinzieht; und ferner, weil das relativ Eigentümliche — d. i. die Verbindung mit dem hl. Geiste — nur wirklich ist in einer absoluten Bethätigung, welche ihm in numerischer Identität mit den beiden andern Personen gemeinsam ist. Es giebt in Gott überhaupt nur eine solche Vermittlung, welche nicht trennend zwischen die zu Vermittelnden tritt. Eine Analogie hievon findet sich — wenn auch nicht so sublim, wie im reinsten Wesen Gottes — in der menschlichen Seele. In dem psychischen Leben ist nämlich die Hervorbringung von Begierden und Wollungen durch die Vorstellung und Beurteilung der Güter vermittelt; aber ohne dass die Beziehung der Willensbethätigung zum Seelenwesen selbst in Folge dessen ein weniger unmittelbares würde.

Basilius erkennt geradeso die besondere relative Eigentümlichkeit im Wirken der göttlichen Personen als einen Beweis der Einheit ihres Wirkens, wie auch die Verschiedenheit ihres Ursprungs die beste Bestätigung ihrer Wesenseinheit sei. Eine unterschiedslose Mehrzahl störe die Einheit; eine sich gegenseitig voraussetzende, einschliessende, bedingende und hervorbringende Unterschiedenheit stärkt die Einheit. ‚Auf diese Weise wird auch in der Dreifaltigkeit der Begriff der Einheit gewahrt, indem wir einen einzigen Vater bekennen, einen einzigen Sohn und einen einzigen hl. Geist‘. (lib. 3. adv. Eun. c. 6.) Weiter ausgeführt findet sich dieser Gedanke in lib. 5. c. 12. ‚Cur et Spiritus Filius Filii non dicatur‘, und gipfelt

in dem Schlusssatze: ‚Und damit nirgendwie das Hereinschleichen einer Menge möglich werde, sondern ein jedes in der Trias als einzig erkannt werde, (ist unser Bekenntnis:) ein Vater, ein Sohn, ein hl. Geist‘ [1]. (cf. Migne I. p. 733 C.) — Unmöglich könne angenommen werden, erörtert Basilius in der Beweisführung für die Gottheit des hl. Geistes, dass die Werke Gottes von einem aussergöttlichen Geist ihre Vollendung erhielten. ‚Er würde mehr als Gott verherrlicht, wenn die Dinge, welche Gott durch den Sohn gemacht, von ihm, — einem Geschöpfe unsterblich und unverweslich gemacht würden, nachdem sie von Tod und Verwesung aufgelöst worden. Aber in der That ist der göttliche Geist der Vollender dessen, was aus Gott durch den Sohn geworden ist, wie in dieser neuen Schöpfung, so auch in jener anfänglichen‘. Die geheimnisvolle Einheit des trinitarischen Wirkens werde hiedurch nicht geschädigt: ‚Denn Gott erschafft nicht vermittelst der Aeusserung von Worten, wenn auch die göttlichen Aussprüche in etwas menschlicher Weise geäusserte Reden genannt werden; noch werden die Himmel durch die Ausgiessung eines atmosphärischen Hauches geschmückt. Der Geist ist vielmehr mit dem lebendigen Worte zur Erschaffung beigeordnet, als eine lebendige Kraft und göttliche Natur, unaussprechlich aus dem unaussprechlichen Munde ausgehaucht (πεφηκυῖα), auf unaussprechliche Weise dem Menschen durch Einhauchung eingeflösst (ἀπεσταλμένη) und vermittelst des vom Herrn körperlich angewendeten Typus der Einhauchung wiedergespendet; denn die jetzige Erneuerung und Gottesgemeinschaft muss mit der Neuheit des Anfangs übereinstimmen. Durch die Einhauchung hat er ihn also ausgestaltet, nicht verschieden von demjenigen, der im Anfang einhauchte, sondern als der nämliche, durch den Gott damals die Einhauchung (sc. des hl. Geistes) gewährt hatte, damals zugleich mit der Seele, jetzt in die Seele. So erschafft Gott, nicht durch die Bewegung körperlicher Hände, sondern durch die Thätigkeit des lebendigen Wortes und die Mitteilung des lebendigmachenden Geistes. Wenn also im Anfang alles im Geiste gemacht worden ist und jetzt hinwiederum im Geiste erneuert wird, so stellt sich offen-

1) Καὶ μηδαμοῦ παρείσδυσις γένηται πλήθους, ἀλλ' ἕκαστον ἐπὶ τῆς Τριάδος ἓν ὂν ἐπιγινώσκηται, εἷς Πατὴρ, εἷς Υἱὸς, ἓν Πνεῦμα ἅγιον.

kundig die Thätigkeit Gottes durch den Sohn im Geiste als eine und dieselbe dar; auch lässt die Dreieinigkeit keine Trennung zu, sondern nach 1. Cor. 12, 4—6‘ . . .[1]).

Didymus der Blinde erörtert die Deutung, mit welcher der Arianismus das *ex* oder *super* dem Vater als einem den andern Personen übergeordneten Prinzip zuschrieb, das *per* dem Logos oder ‚dem Herrn‘, als dem Diener des höchsten Gottes, noch geringwertiger das *in* dem hl. Geiste: ‚Denn in ihm, sagen sie, wird (Gott) alle Verehrung dargebracht‘. — Hiegegen erklärt Didymus: diese Verteilung der Ausdrücke habe nicht den Zweck, eine geringere Würde der ausgehenden Personen oder eine geringere Bedeutung ihrer Mitwirkung anzudeuten; denn die hl. Schrift lege einer jeden Person alle diese Ausdrücke bei, um jeden Zweifel an ihrer Gleichheit auszuschliessen. (Dieser Nachweis wird sodann bezüglich der Namen ‚Gott‘ und ‚Herr‘, sowie der genannten Präpositionen sorgfältig geführt.[2]) ‚Sie werden vielmehr so gebraucht, zuerst damit keine Vermischung der göttlichen Hypostasen angenommen, sondern eine jede unterschieden werde‘. Keine der betreffenden Präpositionen bezeichne die Thätigkeit der einen Person als fremdartig gegenüber den andern Personen, wie Paulus im Epheserbriefe beweise: ‚Ein Gott und Vater aller, der über allem, durch alles und in allem ist. Hiedurch zeigt er, dass das ‚über allem Sein‘ nicht getrennt ist von dem ‚durch alles‘, noch das ‚in allem‘ von dem ‚durch alles‘. Denn die Schöpfung wird von dem über allem Seienden nicht getrennt, indem sie der alles durchdringende Gott Logos zum Dasein führt, der in allem seiende Geist Gottes erfüllt, zusammenhält, heiligt und belebt‘[3]). Während also Didymus die wesensgleiche

1) Οὕτω δημιουργεῖ Θεὸς, οὐ χειρῶν κινήσει σωματικῶν, ἀλλ’ ἐνεργείᾳ ζῶντος Λόγου, καὶ Πνεύματος μεταδόσει ζωοποιοῦ. Εἰ δὴ καὶ κατ’ ἀρχὴν ἐν Πνεύματι τὰ πάντα πεποίηται καὶ ἀνακαινοῦται πάλιν ἐν Πνεύματι· μία καὶ ἡ αὐτὴ προφανῶς ἐνέργεια Θεοῦ δι’ Υἱοῦ ἐν Πνεύματι φαίνεται· καὶ χωριστὸν ἡ Τριὰς οὐ προσδέχεται, ἀλλὰ κατὰ. (1. Cor. 12, 4—6. adv. Eun. l. 5. c. 9.)

2) Ἀλλὰ οὕτως εἴρηνται, τοῦτο μὲν διὰ τὸ μὴ σύγχυσιν νοῆσαι τῶν θείων ὑποστάσεων, ἑκάστην δὲ διευκρινηθῆναι. Ebenso Ambrosius de Sp. s. l. 2. 10. cf. p. 123.

3) Εἷς Θεὸς καὶ Πατὴρ πάντων, ὁ ἐπὶ πάντων, καὶ διὰ πάντων, καὶ ἐν πᾶσι· οὐκ ἀλλότριον εἶναι λέγων τοῦ ‚ἐπὶ πάντων‘ τὸ ‚διὰ πάντων‘, οὐδὲ τοῦ ‚διὰ πάντων‘ τὸ ‚ἐν πᾶσιν‘. Οὐ κεχώρισται γὰρ τοῦ ‚ἐπὶ πάντων‘ ἡ κτίσις, ἣν ὁ μὲν

Einheit des göttlichen Wirkens beweisen will, verzichtet er nicht auf die Hervorhebung und Richtigstellung der persönlichen Eigentümlichkeiten im göttlichen Akte.

Wie aus den früher angeführten Erörterungen Gregors von Nyssa hervorgeht, findet dieser Kirchenlehrer gerade in der Ordnung des Ursprungs, wie sie sich in der göttlichen Thätigkeit geltend mache, das beste Mittel, um die volle Einheit des göttlichen Aktes zu wahren.

Nestorius benützte die Missdeutung des trinitarischen Zusammenwirkens, um seine häretische Auffassung des Mysteriums Christi zu stützen. Zu diesem Zweck versuchte er den Nachweis, dass eine jede göttliche Person hinsichtlich Jesu eine eigentümliche Thätigkeit ausgeübt habe. Die Einwohnung in dem Menschen Jesus eigne dem Logos, die Bildung, Gestaltung und Ausstattung desselben dem hl. Geiste, seine Autorisirung dem Vater. Nach der Erfüllung seiner Aufgabe auf Erden entspreche der fortdauernden Einwohnung des Logos die Verherrlichung Jesu durch den hl. Geist, und seine Aufnahme zur Rechten Gottes durch den Vater. Ein ähnliches Verhältnis finde sich bezüglich der Apostel: der Sohn habe sie erwählt, der Vater habe sie in der Wahrheit geheiligt, der hl. Geist habe sie zu ihrem Amte ausgerüstet.

Hiegegen wies Cyrill von Alexandrien vor allem die Verzerrung des trinitarischen Wirkens als unverträglich mit der Einheit Gottes zurück: ‚Eine einzige ist zwar die Natur der Gottheit; allein der Vater besteht für sich, nicht minder auch der Sohn, und gleicherweise der Geist. Alles fürwahr wird vom Vater gewirkt und zwar durch den Sohn im Geiste; und sowie sich der Vater zur Thätigkeit auf irgend etwas hin bestimmt, wirkt durchaus auch der Sohn im Geiste; und wenn etwa der Sohn oder der Geist etwas vollendend genannt wird, so kömmt dies durchaus vom Vater; die auf alles und jedwedes gehende Thätigkeit und Wollung geht durch die ganze hl. und gleichwesentliche Dreieinigkeit hindurch‘ [1]).

‚διὰ πάντων‘ Θεὸς Λόγος εἰς τὸ εἶναι παρήγαγε, τὸ δὲ ‚ἐν ἅπασιν‘ Πνεῦμα τοῦ Θεοῦ πληροῖ, συνέχει, ἁγιάζει καὶ ζωοποιεῖ. (lib. 3. de Trin. c. 23.)

1) Μία μὲν γὰρ θεότητος φύσις, ὑφέστηκε δὲ ἰδικῶς ὁ Πατήρ, καὶ μέντοι καὶ ὁ Υἱος, ὁμοίως δὲ καὶ το Πνεῦμα. Πράττεταί γε μὴν τ ὰ π ά ν τ α παρὰ Πατρὸς καὶ δι' Υἱοῦ ἐν Πνεύματι· καὶ οἷον κεκινημένου τοῦ Πατρὸς εἰς ἐνέργειαν τὴν ἐπί τισιν ἐνεργεῖ δὲ πάντως ὁ Υἱὸς ἐν Πνεύματι· κἂν εἴ τι λέγοιτο πληροῦν ὁ Υἱὸς

Im zweiten Kapitel weist er die Unverträglichkeit einer Verteilung der Werke[1]) unter die göttlichen Personen nach dem Sinne des Nestorius mit dem trinitarischen Geheimnis nach, und zwar indem er gerade die sich gegenseitig bedingende und relativ gegensätzlich mit einschliessende Besonderheit im dreieinigen Wirken Gottes entwickelt. Er schliesst: ‚Die hl. Dreieinigkeit wirkt also dasselbe, und was immer der Vater thut und vollbringen will, dasselbe thut auch der Sohn in gleicher Weise, und ebenso der Geist. Die Thätigkeiten einer jeden Hypostase teilweise und besonders zuweisen wollen, bedeutet nichts anderes, als drei teilweis oder vielmehr ganz von einander getrennte Götter behaupten. Denn der Begriff der Wesenseinheit verlangt in der hl. Dreifaltigkeit eine einzige auf alle Werke gehende Bewegung‘ [2]). Cyrill gebraucht sogar den Ausdruck ‚mannigfaltig und unterschiedlich‘, um die relative Besonderheit nach Ausschluss jeder andern Unterscheidung zu kennzeichnen [3]).

Im 8. Buche c. Julian. tom. 9. p. 913—924. ed. Migne billigt Cyrill die Form der Thätigkeit, welche von ägyptischen und griechischen Philosophen, insbesondere von Plato den drei höchsten Prinzipien zugeeignet werden; nur in zwei Punkten erreiche die — biblisch beeinflusste — philosophische Trinitätsspekulation die Höhe und Reinheit des orthodoxen Glaubens nicht. Es werde nämlich die Einheit und volle Gleichheit des Wesens nicht genug gesichert, und die Darstellung

ἢ τὸ Πνεῦμα, τοῦτο δὴ πάντως ἐστίν ἐκ Πατρὸς, καὶ διὰ πάσης ἔρχεται τῆς ἁγίας καὶ ὁμοουσίου Τριάδος, ἡ εἰς πᾶν ὁτιοῦν ἐνέργειά τε καὶ βούλησις. adv. Nest. l. 4. c. 1. tom. 9. ed. Migne p. 172. A. Dagegen vergl. des *Nestorius* häretische These l. c. p. 171. C. D. 175. D.

1) Ebenso *Augustin* de Trin. lib. 1. c. 14 sq. Die Verschiedenheit des trinitarischen Zusammenwirkens liege nicht in demjenigen, was von den göttlichen Personen hervorgebracht werde, sondern in der — relativ-gegensätzlichen — Art, wie es von einer jeden ausgehe.

2) Ταυτοεργεῖ μὲν οὖν ἡ ἁγία Τριὰς, καὶ ἅπερ ἂν δρώῃ καὶ βούλοιτο καδορθοῦν ὁ Πατὴρ, ταῦτα καὶ ὁ Υἱὸς κατὰ τὸν ἴσον τρόπον, ὁμοίως δὲ καὶ τὸ Πνεῦμα. Τό γε μὴν ἀνὰ μέρος διδόναι τὰς ἐνεργείας ἑκάστῃ τῶν ὑποστάσεων ἰδικῶς, οὐδὲν ἕτερόν ἐστιν, ἢ τρεῖς ἀνὰ μέρος καὶ ὁλοτρόπως ἀλλήλων διεστηκότας ἀποφαίνειν θεούς. Ὁ μὲν γὰρ τῆς φυσικῆς ἑνότητος λόγος ἐπὶ τῆς ἁγίας Τριάδος μίαν δή που τὴν ἐφ᾽ ἅπασιν τοῖς δρωμένοις ἀποφαίνει κίνησιν. (l. c. p. 180.)

3) Ὅπου γὰρ φύσεως ταυτότης ἐν ἀπαραλλάκτοις ὁρᾶται λόγοις, ἐκεῖ τὸ τῆς ἐνεργείας οὐ μεμερισμένον, κἂν ποικίλως τε καὶ διαφόρως ἐνεργεῖσθαι τυχὸν νοοῖτό τινι. (com. ad Jo. 15, 1. lib. 10. c. 2.)

der Abhängigkeit der ausgehenden Prinzipien von ihrem höchsten Ursprung sei subordinatianisch. Hierher gehört auch seine Stelle in lib. 9. p. 952. D. sq.

Diesen tiefen Spekulationen der Väter, insbesondere Cyrills von Alexandrien, suchte Petavius gegenüber der drohenden Gefahr, dass nur die starre Einheit des göttlichen Aktes unter dem Einfluss nominalistischer Denkweise betont und der innere lebendige Zusammenhang der hl. Dreifaltigkeit mit der nach aussen gerichteten Gottesthat und der Welt zerrissen werde, wieder grössere Geltung zu verschaffen. Bei diesem Streben übersah er indessen nicht, inkorrekte und mit der wahren Einheit des Seins und Wirkens unvereinbare Erklärungen zurückzuweisen. (de trin. l. 4. c. 15.)

3. Artikel. Die Formen, in welchen sich die göttliche Thätigkeit nach aussen darstellt, sind die hervorbringende Wirksamkeit (im engern Sinne), die Gotteserscheinung und die Sendung. Diese drei Formen göttlicher Beziehungen zur Kreatur unterscheiden sich durch den stufenweise deutlicher hervortretenden bezüglichen Gegensatz der wirkenden Personen.

Nachdem untersucht worden ist, welche Unterscheidbarkeit sich im göttlichen Akte ergebe, sofern derselbe von drei wahrhaft verschiedenen, aber im Wesen real einigen Personen ausgehe, und erkannt worden ist, dass eine andere Unterscheidung als diejenige innergöttlicher und relativ gegensätzlicher Eigentümlichkeiten auszuschliessen sei, gehen wir zu der Erörterung über, welches die äussern Formen seien, in welchen sich Gott zu seinen Geschöpfen, oder richtiger ausgedrückt, in welchen Gott seine Geschöpfe zu sich in Beziehung setze.

Die hl. Schrift und die Ueberlieferung bedienen sich hiezu verschiedener Ausdrücke, welche sich leicht auf drei Klassen zurückführen lassen, a) auf hervorbringende oder bewegende Thätigkeit, b) auf Gotteserscheinung und c) Sendung einer göttlichen Person. Es ist nun unsere Absicht, diese Unterschiede in den Beziehungen Gottes zur Kreatur in ihrem Begriff und in ihrem Ursprung nachzuweisen.

1. Als göttliche Thätigkeiten im striktesten Sinne sind all' jene Akte zu betrachten, in welchen Gott geschöpfliche Substanzen oder Accidenzien hervorbringt, sei es aus nichts oder aus vorhandenem Material; ferner jene Akte, durch welche er

die notwendig verlaufende Ursächlichkeit der Natur veranlasst, ordnet und beherrscht, wie jene, durch welche er die freien Handlungen der Menschen und Engel anregt, verändert und lenkt.

Zu den Gotteserscheinungen sind jene Thatsachen zu zählen, durch welche sich Gott selbst, sei es in seinem Wesen, oder in seinen Personen, oder in seinen Eigenschaften, oder endlich die Gesetze und Absichten seines Willens dem Sinne oder der Vernunft des Menschen kundgiebt.

Als göttliche Sendungen erscheinen jene Akte, in denen Gott dem geschaffenen Geiste eine göttliche Person giebt oder schickt oder in ihn hineinlegt, mit der Wirkung, dass die gesandte göttliche Person sich zu dem begnadigten Geiste herablässt, in ihn eingeht, in ihm wohnt, bleibt, waltet, ihn in Besitz nimmt, kurzum in ihm und bei ihm ist. Das der Sendung entgegengesetzte Verhalten Gottes besteht in dem Wegnehmen oder Weggehen der gesandten Person von dem Geschöpfe, in dem Verlassenwerden desselben seitens der göttlichen Hypostase, und zwar in Folge des Einflusses derjenigen Person, welche jene gesandt hatte.

Der gemeinsame Ursprung aller göttlichen Beziehungen zum Geschöpfe ist die freie Selbstbestimmung des innergöttlichen Aktes; der gemeinsame Charakter aller auf dem freien Ratschluss Gottes beruhenden Relationen ist der Vorzug, dass sie seitens Gottes nur Beziehungen des Denkens und der sprachlichen Bezeichnung (relationes rationis et denominationis extrinsecae) sind, während die Kreaturen ihrerseits in wirklicher und notwendiger Beziehung zu Gott stehen.

Gottes Willensbestimmung bringt bald den — substantiellen oder accidentellen — Terminus der von ihm gewollten Relation mit letzterer zugleich in einem absoluten geschaffenen Sein hervor; bald stellt sie, ohne den Terminus erst hervorzubringen, denselben in eine neue Beziehung zu den göttlichen Personen (Theophanie und Sendung). Diese Beziehungen können nun seitens der Geschöpfe äusserlich und vorübergehend, oder innerlich und beharrlich sein. Ersterer Art sind die Beziehungen der drei Männergestalten, des brennenden Dornbuschs, der Wolkensäule, der Taube, der Feuerzungen zu dem durch sie dargestellten Gotte. Innerlich und dauernd ist dagegen die Beziehung der Menschheit in Christus zum Logos

als ihrem persönlichen Träger, und zur hl. Dreifaltigkeit, als dem Prinzip ihrer innern und äussern Würde und Macht, Heiligkeit und Seligkeit. Ebenso die Relationen der Begnadigten zu dem dreieinigen Gott, dessen Tempel sie sind und bleiben sollen.

Die allmächtige Willensbestimmung ist naturnotwendig allen göttlichen Hypostasen, wenn auch der trinitarischen Ordnung gemäss, gemeinsam; ebenso die sich notwendig daraus ergebende Relation der zeitlichen Wirkung zu ihnen als der ersten Ursache. Dagegen können sich die besondern Beziehungen, welche durch diesen oder jenen Ratschluss Gottes gewollt sind, auf diese oder jene Person der Gottheit beschränken, wie die Relation der Menschheit Christi zum Logos, der Taube als signum praesentiae zum hl. Geiste, des Begnadigten zur ersten Person als dem Vater aus Gnade, zum hl. Geiste als der eingeflössten Gottesliebe, des Seligen zum Worte als dem Erkenntnisprinzip intuitiver Einsicht in die ewige Wahrheit.

Auf diese zwei Momente ist vor allem zu achten: einige Relationen der Kreatur zu Gott entstehen aus dem Akte selbst, als einer freien Bethätigung der höchsten Ursache; einige sind von der göttlichen Willensbestimmung als Gegenstand gewollt. Erstere müssen den drei Personen der trinitarischen Ordnung gemäss gemeinsam sein; letztere können nach göttlicher Wahl besondere Beziehungen der Kreatur zu der einen oder andern göttlichen Person herstellen; am deutlichsten zeigt dies die Menschwerdung. Bezüglich des Nachweises, was denn in den sichtbaren Sendungen oder Theophanien den geoffenbarten Personen eigentümlich sei, sagt Suarez lib. 12. de Trin. c. 6. n. 22. ‚Propter hanc singularem repraesentationem talis missio est propria Spiritus sti, quia sub illo signo sic apparere dignatus est, et ut ita appareret, Pater et Filius eum miserunt. Neque hic habet locum axioma illud: Opera Trinitatis ad extra sunt indivisa, quia repraesentari per tale signum non est opus ad extra, sed est quaedam denominatio extrinseca seu relatio rationis, qualem etiam missio importat ex ea parte qua temporalis est‘. Immerhin ist sie eine Thatsache, welche ihren Grund im freien Ratschluss der hl. Dreieinigkeit, also in einem immanenten nach aussen gerichteten Akte hat. Auch die Relation des hervorbringenden Aktes zur hervorgebrachten Kreatur ist nur eine Beziehung des Denkens, und steht insofern die

Theophanie mit der schaffenden Wirksamkeit auf derselben Linie.

2. Eine nähere Erörterung dessen, was zur hervorbringenden Thätigkeit Gottes gehört, ist überflüssig. — Bei den Theophanien finden sich mancherlei Unterschiede, zuerst bezüglich der Sache, welche zur Erscheinung kömmt, sodann bezüglich der Mittel, wodurch sie zur Darstellung gelangt; endlich bezüglich der Personen, für welche sie erfolgt. — Eine Klasse der alttestamentlichen Theophanien konstatiren schlechthin die Gegenwart Gottes, ohne persönliche Unterschiede in ihm kundzugeben, um entweder Offenbarungen über sein Wesen und Wirken, oder theoretische Lehren, Ratschlüsse, Gesetze, Aufträge, Tröstungen, Strafgerichte (Weissagungen) mitzuteilen.

Eine andere Klasse von Theophanien bekundet die Gegenwart Gottes nach dem Unterschiede der Personen (cf. Aug. de Trin. l. 2. c. 12. 13.), oder die Gegenwart einer bestimmten Person zu verschiedenen Zwecken. So die Erscheinung der 3 bezw. 2 Männer bei Abraham; die von Moses begehrte Theophanie; die Erscheinung des Maleach Jehovah; viele prophetischen und apokalyptischen Visionen; die neutestamentlichen Erscheinungen des Vaters bei der Taufe und Verklärung Christi, und im Tempel; die Erscheinungen des hl. Geistes bei der Taufe (und Verklärung), an Pfingsten und den nachfolgenden Erneuerungen seiner sichtbaren Herabkunft. In eigentümlichem Sinne gehört die ganze Erscheinung des Sohnes Gottes im Fleische hierher, und zwar sowohl im Stande der Erniedrigung wie der Verklärung.

Die Mittel, durch welche Gott sich kundgab, waren teils Engel, welche in seinem Namen handelten und sprachen, und ihn als Personen, welche nicht Gott sind, vertreten; teils menschliche Gestalten, ohne eigene selbständige Funktion im Dienste Gottes; teils Naturwesen, wie die Taube, Feuer, Licht, Wolken, Donner und Blitz, Wehen der Luft, Stimmen und ähnliche Phänomene.

Diejenigen, für welche die Offenbarungen und Erscheinungen Gottes erfolgten, waren entweder einzelne Personen, oder alle, welchen die objektive, sicht- oder hörbare Kundgebung nach dem gewöhnlichen Naturlauf zugänglich sein konnte. Hiernach könnte man subjektive und objektive Theophanien unterscheiden; denn in demjenigen Sinne sind alle objektiv, dass in der

That etwas Anzeigendes oder Kundgebendes gewirkt werde, sei es nun innerhalb oder ausserhalb des Wahrnehmenden. — Welche Natur das wahrgenommene Zeichen der göttlichen Gegenwart auch hatte, es musste zu dem Zweck der Theophanie irgendwie hervorgebracht oder zubereitet werden (z. B. ein Engel durch Beauftragung): und insofern sind die Theophanien ohne Ausnahme auf eine hervorbringende Thätigkeit Gottes zurückzuführen.

Zu den geschöpflichen Zeichen muss jedoch noch eine Relation zu Gott hinzutreten, welche der als Zeichen dienenden Sache entweder von Natur oder in Folge besonderer Deutung zukömmt, und sie zur Offenbarung Gottes geeignet macht. Diese Relation besteht entweder in der einfachen Versinnlichung der Thatsache, dass Gott gegenwärtig ist, oder enthält auch einen Hinweis auf den Zweck seiner kundgegebenen Gegenwart und die Beschaffenheit seines Seins und Waltens (vgl. die Engelnamen Michael, Gabriel, Raphael). In beiden Fällen geht die Relation des Zeichens zum Bezeichneten nicht über die allgemeine Relation der Kreatur zu Gott hinaus. Letztere ist doppelter Art: sie ist erstens ein Erkenntniszeichen der Existenz Gottes, wie das Dasein einer Wirkung die Existenz ihrer Ursache kundgiebt; oder sie ist ein Erkenntniszeichen seiner Beschaffenheit, nach der mehr oder minder vollkommenen Art, wie sich die Natur der Ursache in ihrer Wirkung darstellt, entweder blos der Spur oder der Aehnlichkeit nach.

Hieraus ergiebt sich, dass die Theophanien an und für sich nichts anderes als Wirkungen der hervorbringenden Thätigkeit Gottes sind, und nur scheinbar eine besondere Art des Verhaltens Gottes zur Kreatur bilden. Da indessen die äussere Form den Einteilungsgrund der jetzt zu erforschenden Unterschiede des göttlichen Wirkens bildet, so sind die Theophanien gleichwohl als besondere Gruppe göttlicher Kundgebung nach aussen aufzuführen.

3. Die göttliche Sendung ist die auf der Ordnung des ewigen Ursprungs beruhende Mitteilung der ausgehenden göttlichen Personen an die vernünftigen und begnadigten Geschöpfe, und erfolgt durch die hervorbringenden Personen. Ihr Begriff schliesst sich an die Ordnung des ewigen Ursprungs und die Eigentümlichkeit der göttlichen Personen an, und

kennzeichnet die Sendungen als eine freie und zeitliche Fortsetzung der göttlichen Ausgänge in die geschaffenen Geister hinein. Daher können nur jene Hypostasen senden, welche Prinzip göttlicher Personen sind; und nur jene Personen gesandt werden, welche hervorgehen[1]). Was den Terminus betrifft, so prägt sich die charakteristische Eigentümlichkeit der durch die Sendung zwischen Gott und Geschöpf hergestellten Beziehung in zwei Momenten aus: in einer besondern Weise der Gegenwart, und des wechselseitigen Besitzes. Dieses letztere Moment hebt die Bezeichnung des ‚Gegeben und Geschenkt werdens' hervor. ‚Mittitur enim aliquid ad hoc, ut *sit in aliquo*, et datur ad hoc, quod *habeatur*'. (Thom. s. th. 1. q. 43. a. 2. c[2]). Die Weise, wie der geschaffene Geist Gottes Gegenwart und Besitz in sich aufnehmen kann, ist im allgemeinen durch die drei Titel der göttlichen Immanenz per essentiam, potentiam et praesentiam bestimmt. Zu letzterer gehört die natürliche Erkenntnis und Liebe Gottes, vermöge welcher er dem geschaffenen Geiste immanent wird. In der doppelten Richtung dieser geistigen Empfänglichkeit des Vernunftwesens für Gott lässt sich ein Ausgangspunkt für eine höhere Art göttlicher Einwohnung entdecken. So Thomas s. th. p. 1. q. 43. a. 3. c. Die natürliche Geisteskraft erfasst Gott nach jenen Vollkommenheiten, welche aus seinen Werken erkennbar sind, und mittelst Gesetzen, welche in der geschöpflichen Natur niedergelegt, die Bewegung des Gott suchenden Verstandes und Willens zu einer natürlichen Befriedigung hinführen, d. h. eine natürliche Erkenntnis und Hingebung an Gott ermöglichen, anregen und herstellen.

1) cf. *Bonaventura* lib. 1. comm. sent. dist. 15. a. 1. q. 4: Conclusio: Impropria est locutio, quod Pater s. Trinitas mittat se; propria, quod personae procedentes mittant se; propriissima, quod producens mittat procedentem.

2) Diese Gegenwart Gottes kann allerdings eine zeitliche Wirkung genannt werden, insofern als alles, was verursacht ist, eine Wirkung ist; wenn dieses Wort aber den Sinn hat: Esse absolutum productum extra Deum, so wird es von dem Begriff der Sendung ausgeschlossen. Suarez definirt die Sendung folgendermassen und bezeichnet seine Definition als diejenige des hl. Thomas: Dicendum est ergo, missionem divinae personae esse processionem ejus cum habitudine seu connotatione temporalis effectus. (lib. 12. de Trin. c. 1. 6.) In welchem Sinne die Sendung eine zeitliche Wirkung als Grundlage und im Gefolge habe, werden die weitern Untersuchungen ergeben.

In ersterer Hinsicht, welche den Zielgegenstand der kreatürlichen Intelligenz und Konkupiszenz berücksichtigt, ist Gott nicht, wie er in und durch sich selbst, d. i. in seiner ewigen Dreieinigkeit lebt und wirkt, sondern wie er durch seine Geschöpfe erkennbar und geniessbar (cognoscibilis et fruibilis) ist, das erreichbare Ziel der geistigen Bewegung. Wir können ihn erkennen und lieben als denjenigen, welcher er für uns ist; und nach denjenigen Vollkommenheiten, welche ihm als dem ersten Prinzip der zufälligen Dinge eigen sein müssen. Dahin reicht unsere natürliche Geisteskraft indessen nicht, dass wir ihn auch als denjenigen erkennen und lieben könnten, der er in sich selbst und als Prinzip seines Sohnes und seines Geistes ist.

Zwischen diesen beiden Stufen der Erkenntnis und Liebe Gottes ist ein unendlicher Unterschied: denn dasjenige, was wir als Motiv der Gottesliebe und der religiösen Gesinnung aus der natürlichen Gotteserkenntnis gewinnen, nämlich seine Unbedingtheit, Ewigkeit, Unendlichkeit u. dgl., oder seine Allmacht, Weisheit und Güte, oder seine Majestät als Urheber und Endziel des Universums, das alles sind teils negative Bestimmungen, teils Eigenschaften, deren von uns erkannte Bethätigung und Verwirklichung ebensogut Gott abgehen könnte. Gerade durch die Erkenntnis von der Kontingenz der Schöpfung verflüchtigt sich der Begriff der göttlichen Allmacht, Weisheit und Güte zu Abstraktionen, denen die notwendige Erprobung durch wirkliche Bethätigung fehlt; denn die göttliche Allmacht, Weisheit und Güte erscheint als nicht erprobt für den Fall, dass Gott keine Welt erschaffen wollte. Der Ursprung unserer Gotteserkenntnis bringt es eben mit sich, dass wir ihn in negativen Begriffen und nach kontingenten Beziehungen auffassen und lieben.

Anders im Lichte der Offenbarung. Hier erscheint Gott als das notwendige Prinzip notwendiger und seiner hervorbringenden Geistesmacht ebenbürtiger Personen; die in seinem Wesen beschlossenen Vollkommenheiten sind ewig und notwendig durch die von ihm und in ihm ausgehenden Hypostasen, die Produkte seiner allmächtigen Weisheit und Güte erprobt, bewiesen und bewährt. Die ewige und alle Vollkommenheit erschöpfende Ordnung der innergöttlichen Beziehungen beweist die in Gott selbst abgeschlossene Bedürfnislosigkeit anderer Beziehungen, wie zur Welt; sie giebt erst die Grundlage zur

rechten Würdigung der unerforschlichen Erbarmung, welche Gott dem endlichen Geiste erweist; sie zeigt endlich das wunderbare Vorbild und das geheimnisvolle Prinzip unserer eigenen Vollendung in der Kindschaft Gottes, d. h. den mystischen Weg, auf welchem uns Gottes Sohn und Geist zum Vater führen.

Die übernatürliche Erkenntnis erfasst demnach Gottes positive Unendlichkeit und notwendige Wesensbethätigung in seinem dreieinigen Leben, das ist Gott, wie er in sich selber ist; die natürliche Vernunft kann ihn nur mit negativen Begriffen, und soweit positiv, nur nach zufälligen Beziehungen, zur Schöpfung nämlich, erreichen.

Es ist darum eine neue Art der Gegenwart Gottes im geschaffenen Geiste, wenn er nach seinem im unzugänglichen Lichte verborgenen Innenleben, d. i. in seiner Dreifaltigkeit Gegenstand unseres Erkennens und Liebens wird. Damit beginnt Gott oder genauer die hl. Dreieinigkeit in dem geschaffenen Geiste zu wohnen; denn was letzterer erkennt und liebt, ist nicht mehr ein Gebilde seiner eigenen Abstraktion, sondern der wahre und wirkliche Gott, wie er als Vater, Sohn und Geist ewig lebt und sich kundgiebt. So der Herr in seinem Gebete Jo. 17, 3. ‚Haec est autem vita aeterna, ut cognoscant te, solum Deum verum, et quem misisti, Jesum Christum'. Hiezu ist zu vergleichen, was Hilarius de Trin. l. 5. c. 20. sagt: ‚Non potest Deus nisi per Deum intelligi, sicut nec honorem a nobis Deus nisi per Deum accipit'. Und lib. 2. c. 33: ‚Quod autem sit officium ejus — des hl. Geistes — in nobis, ex verbis ipsius Domini audiamus, (Jo. 14. und 16.) quibus et voluntas munerantis et ratio et conditio muneris continetur: ut quia infirmitas nostra neque Patris neque Filii capax esset, fidem nostram de Dei incarnatione difficilem, sti Spiritus donum quodam intercessionis suae foedere luminaret'. — Augustin definirt sogar ausdrücklich die Sendung als die Offenbarung des ewigen Ausgangs der gesandten Person: ‚Sicut ergo Pater genuit, Filius genitus est, ita Pater misit, Filius missus est . . . Sicut enim natum esse, est Filio a Patre esse, ita *mitti* est Filio, *cognosci quod ab illo sit.* Et sicut Spiritui sto Donum Dei esse, est a Patre procedere, ita mitti est cognosci, quia ab illo procedat. (de Trin. l. 4. c. 29.) — Fulgentius gestaltet denselben Gedanken folgendermassen: ‚Verbum caro

factum est, cui tamen ut caro fieret, non aliquo alio verbo mandavit Pater; unum enim Verbum habet Pater, per quod omnia fecit et facit, per quod omnia dixit et dicit. Hoc Verbum a Patre missum est, quando Verbum caro factum est. Sed ut mitteretur, non ei aliquibus transeuntibus verbis locutus est Pater: aeternum quippe Verbum de Patre natum, *hoc* est aeternum a Patre mandatum, quia aeterna Filii generatio, ipsa est Patris aeterna locutio; hoc Verbum (in seiner unsichtbaren Sendung) tunc ab unoquoque auditur, quando *veritas* divinitatis et incarnationis *agnoscitur*'. (de incarn. Fil. Dei. Hierher auch Bonav. ad l. Sent. 1. dist. 15. p. 2. a. 1. q. 1. ad 4m.)

Der Vorzug des göttlichen Inwohnens kömmt der übernatürlichen Gotteserkenntnis indessen nur solange zu, als sie mit der Liebe verbunden ist. Sobald nämlich die Gottesliebe erlischt, hört Gott auch auf so wie er selbst ist, d. h. in ungetrübter Reinheit in der Erkenntnis zu sein. Seine Idee wird verzerrt, und ist nur mehr eine untreue Zusammensetzung natürlich und übernatürlich erkannter Züge des Gottesbildes, das allerdings auch in seinem verstümmelten Inhalt noch übernatürlich bleibt. Die mit der Einwohnung der göttlichen Weisheit verbundene Gotteserkenntnis nimmt eben teil an dem Vorzug vollkommener Treue und makelloser Reinheit, welche dem ewigen Gottesbilde eignet: ‚candor est enim lucis aeternae, et speculum sine macula Dei majestatis, et imago bonitatis illius'. (Sap. 7, 26.) Der Sünder hat indessen nicht mehr die volle Erkenntnis von der Heiligkeit Gottes und seines Willens: sonst müsste er sie anbeten, fürchten und versöhnen.

Ein weiterer Grund, warum die von der Gottesliebe getrennte übernatürliche Gotteserkenntnis nicht genügt, um von der Einwohnung Gottes im geschaffenen Geiste zu sprechen, bleibt dem 3. und 4. Artikel des 6. Kapitels im zweiten Buche vorbehalten.

Das andere Moment, welches die besondere Gegenwart Gottes im geschöpflichen Geiste konstituirt, bezieht sich auf die Mittel, durch welche der Verstand zur sichern Erkenntnis, und der Wille zur festen Ruhe in Gott gelangt. — Die Vermittlung einer sichern Gotteserkenntnis gewähren die logischen Gesetze und Regeln, welche Gott als die Norm, nach welcher die Verstandesoperationen vorgenommen werden sollen, in das Erkenntnisvermögen niedergelegt hat. Die logischen Gesetze

selbst sind nichts anderes, als die erkannten Beziehungen zwischen der Ordnung des Denkens und des Seins, und zwar die praktisch-methodische Durchführung des Satzes, dass die Vernunft nur durch stete Uebereinstimmung ihrer Denkbewegungen mit der Ordnung des wirklichen Seins die Wahrheit gewinne. Wo uns aber die Ordnung des Seins unbekannt ist, schwindet auch die Fähigkeit, sich im Denken ihren Normen entsprechend zu verhalten. Da uns nun die Ordnung des innergöttlichen Lebens unbekannt ist, fehlen uns auch die Mittel, die logischen Gesetze, um über die innergöttlichen Dinge zu einer entsprechenden Vorstellung und Einsicht zu gelangen. Nachdem uns durch die positive Offenbarung einige positiven Vorstellungen über Gottes Wesen, Personen und Leben mitgeteilt worden sind, bleibt die Kluft unverhältnismässigen Abstandes zwischen unserer Vernunft und der Erhabenheit der Offenbarungswahrheit immerhin bestehen: und damit auch die Unmöglichkeit, durch eigene logische Operationen die empfangenen Vorstellungen der übernatürlichen Mysterien zu evidenten Urteilen und Ueberzeugungen zu verarbeiten, geschweige denn zu einer Erkenntnis von solcher Evidenz (Einsicht), wie sie der absoluten Wahrheit und der apodiktischen Notwendigkeit der göttlichen Lebensvorgänge entspricht.

Wenn wir Gott mit einer seiner absoluten Wahrheit analogen Evidenz erkennen wollen, so giebt es hiezu kein anderes Mittel, als die Verbindung unserer Vernunft mit jenem Worte, in welchem Gott selbst die Notwendigkeit seines Lebens mit unendlicher Wahrheit und vollkommener Gewissheit ausspricht. Kein endlicher Geist ist im Stande, in die Tiefen der Gottheit einzudringen, und die Geheimnisse seines ewigen Lebens wahrzunehmen, geschweige denn in ihrem Ursprung zu verfolgen: das vermag nur eine göttliche Person, welche mit der Klarheit des reinsten Geistes aus dem Schoosse des Vaters hervorgegangen, in dem Lichte ihres Wesens den Weg ihres Ursprungs erkennt. Aus diesem Grunde gelangt unser Geist zur Gewissheit einer unerschütterlichen Ueberzeugung von dem Innenleben Gottes nicht durch die Vermittlung der Dialektik, sondern durch die Evidenz der Offenbarung; nicht durch die Errungenschaft eigenen Forschens, sondern durch das Aufleuchten des ungeschaffenen Lichtes, durch das Eindringen des göttlichen Wortes und des hl. Geistes. Die Gewissheit und Evi-

denz der Geburt des Sohnes liegt nur in dem unmittelbar erkannten — ebensowohl logischen als realen — Prinzip seiner Zeugung; da dieses der geschöpflichen Vernunft unzugänglich ist, so ist auch unsere Einsicht nicht im Stande, die evidente Notwendigkeit, mit welcher der eingeborne Sohn vom Vater ausgeht, nachzudenken.

Um eine derartige Gnosis zu erreichen, müsste die göttliche Wesenheit selbst Erkenntnisprinzip unseres Denkens werden; oder unser Geist müsste sonstwie die innergöttlichen Beziehungen der Erkenntnis und Liebe in sich aufnehmen. Dadurch würde er vermöge desjenigen Wortes, in welchem Gott selbst alle Wahrheit mit höchster und klarster Gewissheit zum intellektuellen Ausdruck bringt, auch die Fähigkeit erlangen, die ihm kundgewordenen Geheimnisse mit einer ihrer objektiven Wahrheit entsprechenden Ueberzeugung im Bekenntnis des Herzens und des Mundes auszusprechen. Die Einwohnung und Durchdringung des göttlichen Geistes könnte ihn befähigen, dem höchsten Gute um der in ihm selbst sich ausprägenden Heiligkeit willen mit einer so unerschütterlichen Liebe anzuhängen, wie es dasselbe verdient und fordert.

Der übernatürliche Glaube besitzt nun eine über alles gehende und durch Gottes Wahrhaftigkeit begründete Gewissheit, aber nicht vermöge logischer Erkenntnisgründe von proportionirter Evidenz, sondern in Folge des aus der Liebe entspringenden unbedingten Glaubenswillens. Dagegen besitzt die Liebe ihre theologischen Tugendvorzüge kraft ihres formalen Objektes, des Gottes nämlich, wie er als höchstes Gut den Willen ergreift und an sich zieht. Daher ist die Einwohnung des Wortes dem Glauben zufolge minder eigentlich, als die Inhabitation des hl. Geistes vermöge der Liebe. Ich sagte, erstere sei m i n d e r eigentlich, weil sie immerhin einen des sich offenbarenden Gottes würdigen Anschluss des Verstandes an die göttliche Wahrheit zum Fundamente hat; dass diese übernatürlich-gewisse Glaubenszustimmung nicht in dem logischen Formalobjecte des Glaubens — prout existit in cognitione — begründet ist, ist ein wesentlicher Mangel des theologischen Glaubens im Vergleich zur theologischen Liebe. — Vollkommen wird übrigens das Eindringen beider göttlichen Personen in den menschlichen Geist erst dann, wenn sie nicht mehr blos die Beziehungen ihrer Ausgänge uns mitteilen, son-

dern auch die logische Klarheit und reinste Seligkeit in unsern Verstand und Willen einströmen lassen, mit welcher sie ewig vom Vater ausgehen und in ihm bleiben. Das geschieht in dem Zustande der Vollendung, dem Ziele derjenigen Beziehungen, welche Gott jetzt mit uns anknüpft.

Die unserer — übernatürlichen — Erfahrung zugängliche Art der Sendung ist mit dem entschiedenen und unzweifelhaften Fürwahrhalten der göttlichen Offenbarung, und mit einer bedingungslosen Hingabe des Willens an Gott verbunden, beides motivirt durch die göttliche Wahrheit und Güte allein. Es ist leicht zu erkennen, dass der Anschluss — adhaesio — des Verstandes an die geoffenbarte Wahrheit, wie er im Glaubensurteil stattfindet, eine Nachahmung desjenigen innergöttlichen Aktes ist, durch welchen der Logos als der ewige Ausspruch der in Gott enthaltenen Wahrheitsfülle gezeugt wird. Die Funktionen des Urteilens bestehen nämlich in der förmlichen Ausgleichung — adaequatio intellectus cum re cognita — der Vernunft mit der Wahrheit, in einer der logischen Evidenz entsprechenden Hingabe und Zustimmung des Erkennenden zur Wahrheit, vollzogen durch ihre Anerkennung — affirmatio. Nicht weniger ist die inspirirte Gottesliebe eine Nachbildung jenes Aktes, in welchem die göttlichen Personen ihre wechselseitige und gemeinsame Liebe hl. Wohlgefallens und hl. Freundschaft bekräftigen, bestätigen — jedoch spirando, nicht dicendo, — und innerlich verpfänden: durch den Ausgang des hl. Geistes.

Indem jene innergöttliche Bewegung — processio, — deren Produkt das Wort ist, den mit der Offenbarungswahrheit vertrauten Geist ergreift, wird er zur zweifellosen Zustimmung und Anerkennung des geoffenbarten Mysteriums hingezogen; ergriffen von dem Geiste, von dem Zuge der von Gott dem Vater und dem Sohne — auch in ihm — ausgehauchten Liebe, bricht er selbst auch in die Liebe des wunderbaren, nun in sich selbst erkannten Gottes aus und versenkt sich in das dreifaltige Gut.

Hiemit wäre das zweifache Moment der besondern Gegenwart Gottes in dem geschöpflichen Geiste bestimmt. Gott macht sich nach seinem innern Wesen und Leben, d. i. als Vater Sohn und hl. Geist der Vernunft und dem Willen seiner Geschöpfe gegenständlich; und zweitens: Gott lässt sich in seiner

ewigen Dreifaltigkeit von seiner Kreatur durch Glauben und Liebe ergreifen und umfassen. Der dreifaltige Gott wird Objekt und Motiv, Gegenstand und Triebkraft des kreatürlichen Erkennens und Liebens, und zwar eines solchen, wie es Gottes würdig ist, eines Glaubens ohne Zweifel, und einer Liebe ohne Schwanken. Nach beiden Momenten ist die Einwohnung des Dreieinigen im geschaffenen Geiste eine unmittelbar von Gott selbst hergestellte Beziehung zur Kreatur. In Bezug auf das Erstere, das sich selbst mitteilende Herablassen Gottes in den geschöpflichen Verstand und Willen richtet der hl. Hilarius das schöne Wort an Gott den Vater: ‚Nulla te nisi res tua penetrat: nec profundum immensae Majestatis tuae peregrinae atque alienae a te virtutis causa metitur. Tuum est, quidquid te init, neque alienum a te est, quidquid virtute scrutantis inest‘. (lib. 12. de Trin. c. 55.) Er giebt auch die Anwendung auf das menschliche Erwiedern der göttlichen Herablassung und das zweite Moment der Inhabitation: ‚Utamur ergo tam liberalibus donis et usum maxime necessarii muneris expetamus . . . ‚ut sciamus, quae a Deo donata sunt nobis‘. Accipitur ergo — sc. der herabgesandte hl. Geist — ob scientiam. Ut enim natura humani corporis cessantibus officii sui causis erit otiosa: nam oculis, nisi lumen aut dies sit, nullus ministerii erit usus; ut aures, nisi vox sonusque reddatur, munus suum non recognoscent; ut nares, nisi odor fragraverit, in quo officio erunt nescient; non quod his natura deficiet per causam, sed usus habetur ex causa: ita et animus humanus, nisi per fidem donum Spiritus hauserit, habebit quidem naturam Deum intelligendi, sed lumen scientiae non habebit‘. (l. c. l. 2. c. 35.) Wenn wir also mit unserm Erkennen und Begehren in das Innere der Gottheit suchend eindringen, können wir es nur, weil ergriffen und zu eigen gemacht von dem Sohne, der allein den Vater gesehen, und angemutet von dem Geiste, der allein die Tiefen Gottes durchforscht. Wenn wir ferner das erfasste Geheimnis des in unzugänglichem Lichte wohnenden Gottes durch das feste Bekenntnis des Glaubens und eine im Leben und Sterben erprobte Liebe uns zu eigen machen, so können wir das wiederum nur, weil uns der Vater das Wort des Bekenntnisses eingegeben, weil der Sohn uns zum Vater, und der Vater uns zum Sohne zieht, weil der Geist beider in unserm Glauben den Namen Jesu spricht, und in unserm Herzen mit

unaussprechlichen Seufzern betet: Abba, Vater! und: Komm, Herr Jesu!

Zur Erkenntnis und Liebe der göttlichen Personen ziehen und führen uns, inspiriren und stärken uns die göttlichen Personen selbst, und zwar dadurch, dass sie uns in die eigentümlichen Beziehungen ihres Ursprungs und ihrer Wechseleinwohnung aufnehmen. Die hl. Schrift drückt dieses aus, indem sie die Teilnahme am Reiche Gottes und die Erkenntnis des Vaters für bedingt erklärt durch die Wiedergeburt als Kinder Gottes, — d. i. durch die geistige Geburt des Sohnes Gottes in uns, und zwar aus dem uns eingehauchten, in uns ausgegossenen hl. Geiste. Das ist jedoch nichts anderes als die unsichtbare Sendung der göttlichen Personen in den endlichen Geist.

4. Hiermit ist die notwendige Grundlage gewonnen, um den Unterschied zwischen dem Wirken und der Sendung göttlicher Personen festzustellen.

Wie wir schon früher erörtert haben, müssen die göttlichen Personen nach einem zweifachen Gesichtspunkt betrachtet werden, welcher bei den Kreaturen immer reale Verschiedenheit, bei Gott reale Identität vorfindet; nämlich als Prinzip und als Produkt der göttlichen Bethätigung.

In ersterer Hinsicht sind die göttlichen Personen mit gleicher Aseität das Prinzip (näher principium quod), von welchem jede göttliche Thätigkeit ausgeht. Da das göttliche Wesen rein geistig ist, so bethätigen sich alle göttlichen Akte in der Form des Erkennens und Wollens. Daher sind die drei Personen das Prinzip (oder Quasiprinzip) der göttlichen Erkenntnis und Wollung, sowohl in der Richtung auf das primäre und notwendige Objekt, die göttlichen Dinge, als auch in der Richtung auf seinen sekundären und frei dazu bestimmten Gegenstand, die wirkliche Welt. Insofern die göttlichen Personen Prinzip dieser nach aussen gerichteten freien Erkenntnis und Liebe sind, sind sie bei uns.

In anderer Hinsicht sind die ausgehenden Personen die Frucht oder das Produkt des göttlichen Erkennens und Liebens. Diese Beziehung wird durch die Namen des Sohnes: Verbum und Imago, sowie durch die Namen des hl. Geistes: Charitas und Donum, stärker hervorgehoben. Insofern die göttliche Le-

bensbethätigung Prinzip des Sohnes und des hl. Geistes ist, wird sie notionaler Akt genannt, und erheischt eine verschiedenartige, aber nichtsdestoweniger gleichwertige Anteilnahme der einzelnen Personen. Denn da es nur ein ungeteiltes und reinstes Sein in Gott giebt, so besitzt eine jede Person die ganze Fülle göttlicher Wirklichkeit, also auch die in den notionalen Akten entwickelte Bethätigung, in gleichwertiger, aber gegensätzlicher Vollkommenheit: der Vater als Prinzip des Wortes und der Liebe, der Sohn als Prinzip des hl. Geistes.

Dass der Sohn nicht Prinzip zweier Personen, und der hl. Geist gar nicht Prinzip ist, besagt keinen Mangel in der Anteilnahme dieser Personen an der Vollkommenheit der innergöttlichen Lebensbethätigung; denn das Produkt letzterer zu sein, ist ein volles, wenn auch gegensätzliches Aequivalent des notionalen Hervorbringens. Darum besitzt der Sohn die gesamte Vollkommenheit des göttlichen Lebens als Wort der Wahrheit, das zugleich Prinzip der Liebe ist, weil die Erkenntnis zur Vollendung des geistigen Lebens in der Bestätigung der erkannten Güte hindrängt. Dagegen besitzt der hl. Geist die göttliche Wesens- und Lebensfülle als Produkt und Gabe der Liebe, ohne selbst eine weitere Person hervorzubringen, weil die in sich vollendete Liebe das geistige Leben innerlich so vollkommen abschliesst, dass jede weitere immanente Fortsetzung desselben undenkbar ist.

Als Produkt und Frucht der unendlichen Lebensbethätigung Gottes sind die hervorgehenden Personen geeignet, von denjenigen Wesen, welche nach dem göttlichen Ebenbilde geschaffen sind, aufgenommen oder empfangen zu werden. cf. die Erörterung des hl. Thomas s. th. p. 1. q. 38. a. 1. c. R. d. quod in nomine Doni importatur aptitudo ad hoc quod donetur. Quod autem donatur, habet aptitudinem vel habitudinem ad id a quo datur, et ad id cui datur. Non enim daretur ab aliquo, nisi esset ejus; et hoc alicui datur ut ejus sit. Persona autem divina dicitur esse alicuius vel secundum originem, sicut Filius est Patris, vel inquantum ab aliquo habetur. Habere autem dicimur id, quo libere possumus uti vel frui ut volumus. Et per hunc modum divina persona non potest haberi nisi a rationali creatura Deo conjuncta. Aliae autem creaturae moveri quidem possunt a divina persona, non tamen sic, quod in potestate earum sit, frui divina persona et

uti effectu ejus. Ad quod quandoque pertingit rationalis creatura, ut puta, cum sic fit particeps divini Verbi et procedentis Amoris, ut possit libere Deum vere cognoscere et recte amare. Unde sola creatura rationalis potest habere divinam personam. Sed ad hoc quod sic eam habeat, non potest propria virtute pervenire; unde oportet quod hoc ei desuper detur: hoc enim dari nobis dicitur, quod aliunde habemus. Et sic divinae personae competit dari et esse donum‘. Der Zweck, um dessentwillen die göttlichen Personen dem geschaffenen Geiste gegeben werden, ist folgender. Ihre Aufnahme und Gegenwart in der Seele soll die letztere in die nämliche Beziehung zu Gott der höchsten Wahrheit und Güte bringen, welche sie selber in Gott ausdrücken und darstellen. Diese Beziehungen sind jedoch nichts anderes, als vollkommene Verähnlichung und Vereinigung mit Gott. Das eingeborne Wort gewährt dieselbe, indem es, dem geschaffenen Geiste mitgeteilt, ihn zur Ueberzeugung von der göttlichen Wahrheit im Glauben und in der Klarheit des Schauens erleuchtet, und dadurch zum Ebenbilde Gottes macht. Die vollkommene Frucht der göttlichen Erkenntnis wird uns gegeben, um durch sie zur unmittelbaren Teilnahme derselben göttlichen Einsicht und Anschauung aller sonst unerforschlichen Wahrheit zu gelangen. Der hl. Geist, die persönliche Liebesbestätigung der Einheit in der Dreifaltigkeit, fügt diejenigen, deren Besitztum er wird, in die selige Gemeinschaft der schlechthin heiligen Liebe ein, als die in uns ausgegossene summa charitas, utrumque (den Vater und Sohn) conjungens, nosque subjungens. (Aug. de Trin. l. 7. c. 6.)

Die uns gegebenen Personen ziehen daher durch die innergöttlichen Beziehungen, welche sie in uns hinein fortsetzen, auch die Person des Vaters, von welcher sie ausgehen, in unser Inneres hinein, als den Ursprung des Wortes, in welchem wir die höchste Wahrheit jetzt glaubend und einst einsehend anerkennen, und des hl. Geistes, dessen Antrieb folgend wir das höchste Gut der Gottähnlichkeit und der Gottesfreund(-Kind-)schaft jetzt in thätiger Liebe begehren und einst geniessen sollen.

Das Wort *donari* eignet sich zum Ausdruck der Mitteilung göttlicher Beziehungen und des sich in ihnen ausprägenden Gotteslebens am besten; weil jedoch die göttlichen Personen auch (und gerade) als Produkte des göttlichen Erkennens

und Liebens vollkommene und selbständige Personen sind, wird der Begriff des ‚Gegebenwerdens' nach dieser Richtung hin ergänzt und vollendet durch den synonymen Ausdruck ‚Sendung'.

Der Zweck der göttlichen Sendungen ist demzufolge die Gemeinschaft des dreieinigen Gottes durch unmittelbare Betrachtung und Liebe im Besitze der beiden Personen, welche die Frucht des göttlichen Erkennens und Liebens sind, in welchen die göttliche Wahrheit nach innen geoffenbart und nach aussen offenbarungsfähig, die göttliche Liebesgemeinschaft nach innen besiegelt und nach aussen mitteilbar ist. So wird das Innenleben Gottes, das Geheimnis aller Geheimnisse, durch die Sendung des Wortes und des hl. Geistes gewissermassen in die Schöpfung hinein fortgesetzt.

Während Gott durch sein W i r k e n b e i u n s ist, ist er durch die S e n d u n g wahrhaft i n uns. Für das Wirken sind die innergöttlichen Gegensätze, d. i. die persönliche Dreifaltigkeit von sekundärem Einfluss. Nur insofern alles göttliche Wirken wegen der Vollkommenheit des göttlichen Lebens in die notionalen Produktionen miteindringt und von ihnen eigentümlich gestaltet wird, tritt die schöpferische Trinität indirekt in Beziehung zur Welt, — soweit sie nämlich in den wesenhaften und absoluten Akten miteingeschlossen ist, oder, wie der hl. Thomas zu sagen pflegt: ‚processiones personarum sunt rationes productionis rerum, in quantum includunt essentialia attributa, quae sunt scientia et voluntas'. (s. th. p. 1. q. 41. a. 6. c. item q. 24. a. 3. 1^{m}.)

Dagegen sind die innergöttlichen Beziehungen und Eigentümlichkeiten der Personen unmittelbare und eigentliche Ursache der S e n d u n g e n. Da indessen jede göttliche Person die für sich seiende Beziehung zu den beiden andern Personen ist, so kann auch die Sendung keine a u s s c h l i e s s l i c h e Einwohnung der gesandten Person zur Folge haben. Vielmehr bringt die Besonderheit der Beziehung, in welche die gesandten Personen zum begnadigten Geschöpfe treten, die korrelative Eigentümlichkeit derselben Beziehung seitens der sendenden Personen mit sich. Die Relationen trennen eben die göttlichen Personen nicht, sondern vereinigen sie, wie in der Gottheit selbst, so auch in ihrem auserwählten Tempel. In der Inkarnation zeigt sich die Notwendigkeit der Korrelation aufs schönste. Indem die angenommene Menschheit in das persön-

liche Fürsichsein des Logos aufgenommen wird, tritt sie sofort in das Verhältnis der natürlichen Sohnschaft zum Vater und in den Vollbesitz des hl. Geistes ein als der Gesalbte (Χριστός), von dessen Fülle alle empfangen.

Von dem ersten und wesentlichsten Gesichtspunkte aus, nämlich der Art der Beziehung zwischen Gott und der Kreatur, ist der Unterschied zwischen Sendung und Wirksamkeit folgendermassen zu definiren: Gott ist wirksam nach aussen durch seine absoluten Akte als solche, also direkt als der Wesenseine, indirekt als der Dreifaltige, weil alle absoluten Akte in Gott notwendigerweise relativ gegensätzlich werden. — Die Sendungen dagegen setzen Gott direkt und unmittelbar nach seinen persönlichen Gegensätzen in Beziehung mit dem Geschöpfe, und indirekt als den einen Gott, weil eben alle relativen Gegensätze die Einheit im absoluten Sein einschliessen. Scholastisch gesprochen geht die Wirksamkeit nach aussen von Gott aus ‚directe ratione unitatis, oblique ratione trinitatis'; die Sendung dagegen erfolgt ‚directe ratione trinitatis, oblique ratione unitatis'.

Aus dem Gesagten ergeben sich leicht die übrigen Unterschiede zwischen Sendung und Wirksamkeit. Was die formale Ursächlichkeit betrifft, so besteht das Wirken in der nachahmenden Wiederholung und Vervielfältigung einzelner göttlicher Vollkommenheiten in einem aussergöttlichen Sein, — in einer Art Brechung des reinen Lichtwesens —; die Sendung dagegen besteht in der unmittelbaren Teilnahme am göttlichen Leben nach seinen in den Personen ausgeprägten gegensätzlichen Eigentümlichkeiten, — gewissermassen eine Wiedervereinigung der gebrochenen Lichtstrahlen. — Die Sendung als solche bringt kein neues absolutes Sein hervor, sondern nur neue Beziehungen zwischen Gott und dem geschaffenen Geiste. Wohl aber setzt die Sendung besondere übernatürliche Wirksamkeiten Gottes in dem Geschöpfe voraus, wie die Nachlassung der Sünden, die Ausstattung mit der heiligmachenden Gnade, den eingegossenen Tugenden; andrerseits ist sie das Motiv nachfolgender Gnadenthätigkeit Gottes, als der Mitteilung der sieben Gaben, ausserordentlicher Lebensführung, der letzten Zubereitung (lumen gloriae) für die seligmachende Gottschauung.

In der Ordnung der materialen Ursächlichkeit ist die Sendung demzufolge bedingt durch die Existenz und die überna-

türliche Vorbereitung vernünftiger Wesen, während die göttliche Wirksamkeit nichts voraussetzt. Der Kreis von Wesen, an welche Sendungen erfolgen können, ist sogar beschränkter als für die übernatürliche Wirksamkeit: letztere kann an jeder Kreatur stattfinden, erstere nur an vernünftige und übernatürlich vorbereitete Wesen.

Wird ferner die Art und Weise beachtet, wie der Sendungsakt und die hervorbringende Thätigkeit von Gott als causa efficiens ausgehen, so findet sich kein Unterschied. Beide erfolgen durch den gemeinsamen und ungeteilten Ratschluss der hl. Dreifaltigkeit, so zwar, dass weder die Ordnung des Ursprungs die gleiche Freiheit und Würde der einzelnen Personen, noch dass die relative Eigentümlichkeit im Zusammenwirken die absolute Einzigkeit des Ratschlusses und seiner Verwirklichung behindert. ‚Cum dicitur aliqua persona mitti, designatur et ipsa persona ab alio existens, et effectus visibilis aut invisibilis, sec. quem missio divinae personae attenditur. . . Si (vero) persona mittens intelligatur esse principium effectus, sec. quem attenditur missio, sic tota Trinitas mittit personam missam'. (Th. s. th. p. 1. q. 43. a. 8. c.)

Formelle Wirkung des Sendungsaktes als solches ist nur die Einwohnung der hl. Dreifaltigkeit in der Seele, und zwar so, dass der Vater gegenwärtig ist als Sender und Geber des Sohnes und Geistes; der Sohn als gesandt vom Vater und als Spender des hl. Geistes; der hl. Geist als gegeben von beiden. Von der so gegenwärtigen Trinität gehen sodann der gewöhnlichen Ordnung des Wirkens entsprechend die Bewegungen und Gnadeneinflüsse aus, welche geeignet sind, die übernatürliche Empfänglichkeit des begnadigten Geistes für die vollkommene Einsenkung Gottes zu steigern und zu befestigen.

Die Gleichheit der souveränen Würde und freien Entschliessung wird in Bezug auf die Sendungen stets von den Vätern hervorgehoben, um zu erhärten, dass der gesandte Gott in nichts geringer sei, als der sendende Gott. So steht nach Didymus der Begriff der Sendung nicht im Widerspruch mit der Allgegenwart der gesendeten Person; dieselbe stelle vielmehr die erhabene (Ordnung und) Uebereinstimmung der göttlichen Personen, also auch die Einheit des alten und des neuen Testamentes in ein glänzendes Licht. (de Trin. l. 3. c. 18. p. 880 sq. ed. Migne). Was die Wahl des Ausdrucks betreffe, so sei

kein von der hl. Schrift gebrauchter Ausdruck — weil überhaupt kein menschliches Wort — für göttliche Verhältnisse so passend, dass er nicht missdeutet werden könne. Von jeder auf Gott übertragenen Redeweise müsse eben entfernt werden, was Gottes nicht würdig sei. Dies sei nicht minder notwendig bei dem Wort ‚Allgegenwart', ‚Vater', als bei dem Wort ‚Sendung'. Dass ein solches Verfahren in der Erklärung gerechtfertigt sei, beweisen die Worte des Herrn bei der Auferweckung des Lazarus. (l. c. 881. B. C.)

Die Einheit der göttlichen Autorität schliesst nach Augustin die gesandte Person in den Ratschluss der Sendung ein. (lib. 2. de Trin. c. 9.) Die Art und Weise, wie die hl. Schrift von dem Sendungsauftrag des Sohnes und dem Hören des hl. Geistes spreche, betrifft die Ordnung des Ursprungs und des innergöttlichen Lebens, welche allen Bethätigungen Gottes das eigentümlich göttliche (= trinitarische) Gepräge aufdrückt. So wenig diese Ordnung die göttliche Aseität des Sohnes und des hl. Geistes beeinträchtigt, ebensowenig die unabhängige Freiheit ihrer Ratschlüsse. Cf. tr. 47. ad Jo. 10, 18. c. 14: ‚Hoc, inquit, mandatum accepi a Patre meo'. Verbum non verbo accepit mandatum, sed in Verbo unigenito Patris est omne mandatum. Cum autem dicitur Filius a Patre accipere quod substantialiter habet, quomodo dictum est (5, 26): Sicut habet Pater vitam, . . . non *potestas minuitur*, sed generatio ostenditur', und zwar in ihrem Einfluss auf die Sendung und Wirksamkeit nach aussen. Cf. tr. 54. ad Jo. 12. 49. c. 7. und tr. 99. c. 5: ‚Semper audit Spiritus stus quia semper scit: ergo et scivit et sciet et scit; ac per hoc et audivit et audit et audiet: quia sicut iam diximus, hoc est illi audire quod scire, et scire illi hoc est quod esse'.

Fulgentius giebt der Gleichheit in der Urheberschaft trotz der Eigentümlichkeit in der Verwirklichung folgenden schönen Ausdruck: ‚Quapropter sapienter consideranda est missio Spiritus sti, qui utique non mittitur sicut angelus, cujus est officium debitae servitutis implere, sed sicut Deus, cujus est munera sanctificationis et sanctae operationis voluntaria bonitate conferre. . . . Spiritus autem stus, qui totum implet et nusquam deest, illuc dignatur a Patre mitti per gratiam suam, ubi semper est per immensam divinitatem suam; et illuc venit collatione muneris, unde numquam deest magnitudine

Deitatis‘. (fr. 28. c. l. 8. c. Fabian.) ‚Qui (Sp. s.) propterea non venit, nisi cum a Patre Filioque mittitur, quia inde est ejus voluntaria veniendi potestas, unde est ejus naturaliter aeterna divinitas‘. (l. c. fr. 29. item Bonav. ad sent. l. 1. dist. 15. a. 1. a. 1.)

Insofern also die Sendungen von Gottes Ratschluss als ihrer causa efficiens ausgehen, kömmt ihre Verursachung allen göttlichen Personen gleichmässig nach der Ordnung des Ursprungs zu.

In der Ordnung der Zweckursache ist dasjenige was durch die Sendungen erreicht werden soll, unzweifelhaft die engste und lebendigste Gottesgemeinschaft, als die höchste Vergöttlichung des geschöpflichen Geistes. Es ist eine unendliche Befriedigung der edelsten Fähigkeiten durch den erhabensten Gegenstand der Erkenntnis und Liebe; es ist die höchste Entfaltung der Geisteskraft, welche zur lebendigen Teilnahme an dem ewigen Akte erhoben wird, in welchem Gott die Wahrheit selbst ausspricht und heilige Liebe will; es ist nicht minder das Heil der Welt, als die Verherrlichung Gottes, was in grossartigster Weise durch die Sendung des Wortes und des hl. Geistes verwirklicht wird. Der innern Herrlichkeit Gottes, welche nichts anderes ist als die reinste Ausstrahlung seines Lichtwesens im Worte, und seiner heiligsten Liebe im hl. Geiste, kömmt die Sendung als äussere Verherrlichung Gottes am nächsten: denn sie ist die Einstrahlung des Wortes der göttlichen Weisheit und die neidlose Einhauchung des reinen Geistes, der die Seinigen in die Tiefen der Wahrheit und Heiligkeit einführt. Es kann daher kein Zweifel obwalten, dass die Erfüllung des göttlichen Sendungsratschlusses mit dem letzten und höchsten Zweck der Schöpfung zusammenfällt, und dass alles göttliche Wirken auf die Sendung, als auf seinen Zweck hingerichtet ist. Letzteres bezeichnet die Bewegung, welche von der ersten Ursache ausgeht, bis sie am siebenten Schöpfungstage ihr Ziel vollkommen und auf ewig erreicht hat, die Ruhe des dreieinigen Gottes in seinem vollendeten Heiligtum.

An diese Untersuchung muss sich zunächst noch eine Erörterung über das Verhältnis der unsichtbaren und der sichtbaren Sendung anschliessen, soweit dasselbe die Art des göttlichen Heraustretens in Beziehungen zur Kreatur betrifft.

Das angegebene Verhältnis ist bei schärferer Betrachtung kein anderes, als das Verhältnis der Theophanie zur Sendung. Die sichtbare Sendung ist mit einer Gotteserscheinung verbunden, welche die übersinnliche und übervernünftige Gottesthat anzeigt, kundgiebt, verständlich macht und versinnbildet: als signum und documentum des Geheimnisses. Da der Zweck der göttlichen Sendung die unmittelbare Gegenwart der göttlichen Personen in dem begnadigten Geiste ist, so sind alle jene Theophanien als sichtbare Sendungen zu bezeichnen, welche zu dem Zwecke erfolgten, die mit Liebe, Heiligung und Beseligung verbundene Erkenntnis und Einwohnung göttlicher Personen zu bekunden, zu befördern, zu verewigen. Die sichtbare Sendung erreicht demnach ihren Zweck in dem unmittelbaren Effekt der unsichtbaren Sendung; sie ist also Sendung nur mit Rücksicht auf die damit verbundene unsichtbare Sendung zu nennen. Sie ist der letztern daher nicht als eine ebenbürtige Art gleichzuordnen, als ob sie in einer neuen und eigentümlichen Weise die heiligende und beseligende Einkehr Gottes in den geschaffenen Geist bezeichnete, sondern ihr vielmehr unterzuordnen, und steht zu ihr etwa in dem Verhältnis, wie die Arznei zur körperlichen Gesundheit. Beide, Arznei und Körper werden gesund genannt; aber die Arznei nur deshalb, weil sie zur Gesundheit verhilft, oder das körperliche Aussehen, weil es Gesundheit anzeigt. So bezeichnet auch Suarez lib. 12. de trin. c. 3. n. 11. die sichtbare Sendung als das Zeichen der unsichtbaren: ‚hae duae missiones comparantur sufficienter ut res et signum rei, quae inter se condistinguuntur, licet signum dicat habitudinem ad rem signatam‘. Dieses Verhältnis bringt es mit sich, dass die sichtbare Sendung nur mit Rücksicht auf die gleichzeitig oder früher erfolgte unsichtbare Einkehr Gottes in der Kreatur Sendung genannt werden kann.

So ist die Herabkunft des hl. Geistes bei der Taufe Jesu nur insofern eine Sendung zu nennen, als sie mit seiner verborgenen Einkehr in die Menschheit Christi im Augenblicke der Empfängnis in Verbindung gebracht wird. Das geheimnisvolle Verhältnis, in welches der hl. Geist damals zur Menschheit des Erlösers trat, wurde bei der Taufe durch seine Theophanie dokumentirt, und beide Momente konstituiren zusammen die eine Sendung des hl. Geistes an die hl. Menschheit Christi,

welche anfänglich unsichtbar erfolgte, und erst mit der Epiphanie Christi auch selbst offenbar gemacht wurde.

5. Nach der Darlegung und Entwicklung des Begriffes der Sendung, wie ich sie im engsten Anschluss an die Auffassung des hl. Thomas gegeben habe, ist weiterhin erforderlich, einigen Bedenken gegenüber zu zeigen, dass die gegebene Definition ebenso der Grösse des Geheimnisses, wie den thatsächlichen Gesetzen der übernatürlichen Ordnung gerecht werde. Durch die gegebene Definition wird eine derartige Beziehung zu Gott ausgesprochen, welche über die Mitteilung geschaffener Gnadengaben hinausgeht und ein unmittelbares Verhältnis zu den göttlichen Personen (eine gratia increata) bezeichnet. Allerdings wird der geschaffene Geist durch die übernatürliche Ausstattung befähigt, die dem göttlichen Innenleben vorbehaltene Wahrheit und Güte in sich aufzunehmen; aber die Befähigung ist nicht identisch mit der wirklichen Einsenkung des göttlichen Erkenntnis- und Liebeslebens. Diese erfolgt unter Voraussetzung der vollendeten übernatürlichen Disposition durch die freie Selbsthingabe des allen Geistern wesenhaft gegenwärtigen Gottes, indem er sich durch sein Wollen dem geschaffenen Geiste actu intelligibilis et fruibilis macht. Dem göttlichen Plane gemäss soll dies nach der letzten Zubereitung der begnadigten Kreaturen durch das lumen gloriae und die confirmatio charitatis erfolgen. Dann wird die Sendung der göttlichen Personen erfüllt, indem der Sender und die Gesendeten für immer und ohne Rückhalt Einkehr in der ihrer würdig gewordenen und durch ihre Einkehr geheiligten Seele genommen haben. Dass für diesen Zustand der seligen Anschauung die gratia creata nicht genüge, sondern der unmittelbare Eintritt der göttlichen Personen in die Seelen notwendig sei, ist leicht einzusehen; aber ist dieses auch bezüglich des thatsächlichen Gnadenstandes der Fall?

Es scheint nicht. Denn eine unerschütterliche und übernatürliche Glaubenserkenntnis auch der höchsten Geheimnisse kann in einem Menschen oder Dämon ohne die Liebe und trotz sündiger Verhärtung des Willens vorhanden sein. Wenn nun Gott selbst unmittelbares Objekt und Motiv der Glaubenserkenntnis ist, und wenn dieses Verhältnis der Titel seiner be-

sondern Gegenwart im gläubigen Geiste ist, mit welchem Rechte kann dem gläubigen Todsünder jede Einwohnung göttlicher Personen abgesprochen werden? — Entweder erfolgt demnach die übernatürliche Repräsentation der göttlichen Mysterien und die Ueberzeugung zum Glauben durch ein geschaffenes — wenn auch übernatürliches — Erkenntnisbild und Erkenntnislicht (ontologisch ein Accidens); oder, wenn dieses nicht genügt, genügt es auch zum todten Glauben nicht. — Die Schwierigkeit ist theologisch und psychologisch so interessant, dass ich mir nicht versagen kann, einen längern Gedankengang von Suarez hierüber wiederzugeben. De Trin. l. 12. c. 5. n. 10. schreibt er: ‚Sed adhuc superest difficultas, quia objectum cognitum et amatum duplici ratione dicitur esse in amante et cognoscente, uno modo sec. esse repraesentativum, quod habet in verbo, quo cognoscitur, et per modum cujusdam impulsus per amorem. Alio modo tantum objective. Si ergo sit sermo de priori modo, Deum esse in anima, ut objectum cognitum et amatum, nihil aliud est, quam fieri in homine vel conceptum supernaturali modo repraesentantem Deum, ratione cujus dicitur Deus esse intra hominem, sicut cognitum in cognoscente, vel fieri in voluntate hominis supernaturalem quendam impetum amoris in Deum, ratione cujus et homo ipse dicitur esse in Deo tamquam in termino suae inclinationis et Deus in eo tamquam trahens ipsum. — *At vero* totum hoc non excedit existentiam Dei in homine per dona creata cognitionis et amoris, nam ab illis extrinsece denominatur Deus sic existens in homine. Nam quod in homine vere et realiter existit, non est aliud quam conceptus mentis et impulsus voluntatis. — Si vero sit sermo de alio modo existendi solum ut objectum cognitum et amatum, sic multo evidentius est, illam esse denominationem extrinsecam quae non requirit vi sua existentiam Dei intra hominem. Sic enim etiam objectum longissime distans potest esse in me tamquam cognitum et amatum. Et si Deus per immensitatem suam non esset intra hominem, sed in coelo tantum, et in homine fieret cognitio et amor Dei, esset Deus in homine, ut cognitum in cognoscente, et amatum in amante. Et tunc non esset illa ratio sufficiens, ut diceretur Deus ipse quoad suam personam et substantiam dari homini. Immo etiam homo in puris naturalibus existens, si ejus cognitionem et amorem naturalem acquireret, diceretur habere Deum, ut ob-

jectum cognitum et amatum, et tamen non propterea diceretur Deus ipse se quoad substantiam suam dare tali homini aut esse in illo proprio et speciali modo'.

Andrerseits postulirt die Kirchenlehre eine Einwohnung Gottes auch in den Seelen der getauften Unmündigen, und doch ist in denselben weder eine aktuelle Erkenntnis noch Liebe Gottes; Gott demnach weder Gegenstand noch Beweggrund irgend einer Glaubensüberzeugung oder Willenshingabe. Bestände nun das Wesen der Sendung und Einwohnung in einem derartigen psychischen Verhältnis zum Erkennen und Wollen, so könnte sie eine thatsächliche Gotteserkenntnis und Liebe nicht entbehren.

Zur Lösung dieser Schwierigkeiten muss zuerst in Erwägung gezogen werden, dass jede Definition ihren Gegenstand nach seinem begrifflichen (= idealen) Wesen darstellt, folglich so, wie er an sich und in seiner idealen Vollendung ist, nicht aber, wie er in irgend welchem Momente seiner unvollendeten Entwicklung beschaffen ist. Aber auch die Beurteilung der unvollendeten Entwicklungszustände darf, wenn sie richtig sein will, nicht von dem vollkommenen Endzustande absehen. Darum musste die Definition der göttlichen Sendung und Einwohnung von jenem Zustande ausgehen, in welchem sie begrifflich vollendet ist, und selbst bei unmittelbarer Würdigung des empirischen Gnadenstandes jenen vollendeten Zustand in Betracht ziehen.

Die angedeutete Vollendung ist zunächst eine innere, indem sie dem Wesen Gottes und dem gottebenbildlichen Wesen der vernünftigen Kreatur als erkennendem und wollendem Geiste entspricht. Der zeitlichen Entwicklung nach ist sie das Ergebnis einer Prüfungszeit, auf deren Verdienst die Seligkeit als Lohn folgt. Jedoch unterliegt die Sendung bezw. Einwohnung der göttlichen Personen der Entwicklung und Veränderung nur seitens der Kreatur. Begrifflich ist nämlich die Folge der Sendung nichts anderes, als die Beziehung des geschaffenen Geistes zu der ihm mitgeteilten göttlichen Person als dem unmittelbaren Prinzip der Erkenntnis und Liebe. Der eine Terminus dieser Relation ist unveränderlich, und in die letztere eingetreten durch die Selbstbestimmung Gottes, den hiezu von ihm berufenen Geschöpfen in seinem unzugänglichen Lichte Gegenstand ihrer seligen Betrachtung und Liebe werden

zu wollen, und zwar sobald dieselben durch das Zusammenwirken von Gnade und Freiheit die notwendig erforderte Disposition erreicht haben würden. Dieser ewige Heilswille Gottes, durch die Sendung des Wortes seiner Wahrheit, und die Spendung der Gabe seiner Liebe das ewige Licht und die ewige Ruhe seiner Berufenen werden zu wollen, ist der Titel seiner besondern Einwohnung in denselben, und zwar von dem Augenblicke an, wo durch das Zusammenwirken von Gnade und Freiheit der erste Schritt der Hinwendung zu Gott als dem Alpha und dem Omega alles Heiles geschehen ist. Dieser erste Schritt kann geschehen durch einen sakramentalen Akt (habituelle Gottesliebe), oder durch eine persönliche Bethätigung der Gottesliebe. Von da an wohnt Gott in den Begnadigten als das sich selbst zu ihrem ewigen Lohne, zu ihrem ewigen Lichte, zu ihrem ewigen Frieden bestimmende höchste Gut. Die Bürgschaft zu zweifellosem Glauben und Vertrauen auf die erhabenen Absichten der göttlichen Liebe kann natürlich nur in Gott selbst liegen, in der Wahrhaftigkeit und Weisheit seiner Ratschlüsse, und in der Treue und reinen Erbarmung seines Wohlwollens. Nur das Wort seiner Wahrhaftigkeit und Weisheit, nur der Geist seiner treuen und erbarmenden Güte können die Gottes Ruf vernehmenden Seelen innerlich zum Vater ziehen; zum gläubigen Erfassen des mehr oder weniger erkannten Gnadenwillens innerlich bewegen. Vom Vater und Sohne in die Herzen aller Berufenen ausgegossen, zieht insbesondere die Liebeskraft des hl. Geistes die willfährigen Seelen zu demjenigen hin, der ihn gesandt hat, und in ihm ziehen Vater und Sohn alle mit süsser Gewalt zum Heile.

Der Heilsratschluss Gottes ist das treibende Motiv alles äussern und innern Gnadenwaltens, durch welches die berufenen Geister ihres Zieles bewusst, fähig oder würdig werden sollen. — Es bleibt demnach der Titel einer besondern Gotteseinwohnung nach der trinitarischen Ordnung so lange und so weit bestehen, als die Entwicklung des geschaffenen Geistes verläuft; er hört für immer auf, sobald die Verhärtung in der Abkehr des Willens von Gott definitiv geworden ist, wie in den verdammten Engeln und Menschen; er hört zeitweilig auf, sobald eine Todsünde begangen wird, aber nicht definitiv, solange noch Bekehrung möglich ist. Er wird gemindert und unsicher durch die Minderung der Liebe und die Unbeständig-

keit bei lauen Gemütern. Er besteht zu vollem Recht bei den getauften Unmündigen, weil sie kraft des zugewendeten Verdienstes Christi — vi operis operati — habituell zu Gott hingewandt sind; er nimmt zu mit der Erstarkung und Erprobung des Glaubens, Hoffens und Liebens. Sobald die Prüfungszeit siegreich bestanden, und die geforderte Reinheit und Liebe errungen ist, entfaltet er seine volle Kraft nach der ganzen Grösse und der nie endenden Treue des in ihm niedergelegten göttlichen Erbarmens.

Die übernatürlichen Tugenden und Akte, Gaben und Gnaden bieten für sich keinen genügenden Titel der göttlichen Einwohnung, sondern nur vermöge ihrer Hinordnung auf die Erfüllung der gratia increata des göttlichen Ratschlusses. Keine geschaffene Sache oder Güte steht im Verhältnis zu einer unendlichen Gnade, wie die Einwohnung und der Besitz Gottes ist: selbst die Liebe nicht. Nur auf eine graduelle Vollendung der übernatürlichen Gotteserkenntnis und Gottesliebe könnte das Verdienst der charitas creata Anspruch und Anrecht gewähren; auf den Besitz Gottes selbst nur dann, wenn sie die Wirkung der dem geschaffenen Geiste immanent gewordenen charitas increata geworden ist, welche demselben die unmittelbare Teilnahme am göttlichen Innenleben zugedacht hat. Geschaffene Kraft kann (ex condigno) nichts Ungeschaffenes verdienen (cf. Thom. s. th. p. 1. 2^{dae} q. 114. a. 3. c.); nur die Hinordnung und Berufung zur einstigen vollkommenen Aufnahme der göttlichen Personen in das eigene Innenleben gewährt ein Anrecht oder eine Anwartschaft für ihre Sendung und Einwohnung im Stande der Vorbereitung. Ich sagte, diese über alle geschaffene Seligkeit hinausgehende Berufung gebe ein Anrecht darauf, dass die Sendung derjenigen Personen, welche Produkte des göttlichen Geisteslebens sind, schon jetzt im Stande der Prüfung erfolge, weil ein anderes Gesetz der Providenz will, dass die selige Vollendung der Lohn des Verdienstes sei. Ein ungeschaffenes Gut kann jedoch nur dann von der Kreatur als Lohn verdient werden, wenn ihre Werke eine verhältnismässige, d. i. unendliche Würde und Verdienstlichkeit erlangen. Dies wird dadurch möglich, dass der begnadigte Geist zu dem unsichtbar in sein Inneres gesandten Sohne und Geiste Gottes in ein besonderes Verhältnis tritt, und in Folge dessen an der unendlichen Würde dieser Personen

teilnimmt. Weil wir als Kinder Gottes die Person und Würde des Eingebornen in uns tragen, und weil wir den hl. Geist als innerlich treibendes Prinzip eines dieser Gotteskindschaft entsprechenden Liebens und Lebens in uns haben, sind wir unserm Ziele proportionirt und befähigt einen Preis von unendlichem Werte, eine gratia increata zu verdienen. So der hl. Thomas. (p. 1. 2^{dae} s. th. q. 114. a. 3. c.)

Der Titel der Einwohnung Gottes in unserm Geiste liegt demnach in nichts anderm, als in unserer Berufung zur unmittelbaren Teilnahme am ewigen Leben des dreieinigen Gottes. Wenn die Seele auf dieses Ziel hingewendet ist, so ist der wahre Gegenstand ihrer gläubigen Erkenntniskraft die unmittelbare Wahrnehmung Gottes selbst, noch nicht im wirklichen Schauen, aber indem sie darnach strebt, verlangt und sich darauf vorbereitet. Hingewandt zu ihrem Ziele erreicht sie mit ihrer Liebe Gott selbst, noch nicht durch unmittelbaren Besitz und Genuss, aber durch die geduldige Hoffnung und das brennende Verlangen darnach: ‚Quemadmodum desiderat cervus ad fontes aquarum, ita desiderat anima mea ad te, Deus. Sitivit anima mea ad Deum fortem; quando veniam et apparebo ante faciem Dei‘? (ps. 41.) — Wenn also der hl. Thomas sagt, dass der begnadigte Geist cognoscendo et amando attingit ad ipsum Deum, so bezieht sich dieses nicht auf dasjenige in unserm übernatürlichen Erkennen, was bereits Terminus unseres intellektuellen Schauens und innere Evidenz des Wissens geworden ist, noch auf dasjenige in unserer Liebe, was wir bereits w i r k l i c h, d. h. durch wirkliche Heiligkeit und Tröstung von Gott besitzen und geniessen, sondern auf dasjenige was wir glauben und erst in der Anschauung einzusehen hoffen, dessen Besitz und Genuss wir erst in der seligen Vereinigung erwarten, und nach dem wir jetzt in Geduld und Ausdauer ringen. Gott selbst ist demnach allerdings der Terminus unserer übernatürlichen Erkenntnis und Liebe, aber nicht der wirkliche, sondern der von Gott versprochene und von uns ersehnte Terminus. Die göttliche Wahrheit, wie sie ist, ist nicht der Gegenstand unseres thatsächlichen übernatürlichen Erkennens, sondern der — logischen und ethischen — Tendenz desselben.

Was folgt hieraus? — Gott wohnt in denjenigen Seelen, welche zwar blos habituellen Glauben haben, — wie bei den getauften Unmündigen, — deren Erkenntnisvermögen jedoch durch

die (habituelle) Liebe die Tendenz nach ihm selbst, als der zu erfassenden höchsten Wahrheit hat. Dagegen wohnt er nicht in denjenigen Geistern, welche zwar einen hoch entwickelten Glauben besitzen, und denselben sogar im Tode behaupten, aber ohne Liebe, und darum ohne Tendenz nach ihm selbst, dem höchsten Gute aller Fähigkeiten, der höchsten Vollendung aller Kräfte, auch der übernatürlichen Erkenntnis.

Ferner folgt daraus, dass die Unvollkommenheit unserer gegenwärtigen Gotteserkenntnis und Liebesgemeinschaft wohl verträglich ist mit seiner besondern Gegenwart in unserm Innern, und mit dem Grundsatz, dass die Gaben Gottes vollkommen sind: ‚Omne datum optimum et omne donum perfectum desursum est, descendens a Patre luminum, apud quem non est transmutatio nec vicissitudinis obumbratio'. (Jac. 1, 17.) Vollkommen sind Gottes Gaben entweder durch ihre wirkliche Vollendung, oder durch ihre normalmässige Entwicklung in der Richtung auf dieselbe hin. Eine wahre und vollkommene Gottesgabe ist demnach der theologische Glaube trotz aller logischen Mängel und Lücken dann, wenn er zu seiner Vollendung in der Gottschauung geeignet ist. Diese Zweckmässigkeit (aptitudo) gewinnt er durch den Willen, welchem es zukömmt, die Fähigkeiten und Thätigkeiten der Seele auf ihr besonderes und gemeinsames Ziel hinzulenken. Die Hinlenkung der Seele und alles dessen, was in ihr ist, auf Gott als ihre allseitige Vollendung erfolgt vermöge der übernatürlichen Gottesliebe. Dieselbe besteht in der wohlgefälligen Hinneigung zum Guten, und wird in ihrem eigenen Wesen durch den Umstand nicht beeinträchtigt, dass der Liebende das geliebte Gut noch nicht besitzt. Sie ist daher für sich selbst eine vollkommene Gottesgabe, und geeignet, auch die mit ihr verbundenen Tugenden zu vollkommenen Gottesgaben zu machen. Wo also der in der Ordnung der Erkenntnis noch so unvollkommene Glaube, bei Unmündigen sogar der blos habituelle Glaube, mit der Liebe, bei Unmündigen mit der nur habituellen Liebe verbunden ist, da ist er eine vollkommene Gottesgabe, weil geeignet für seine spezifisch intellektuelle Vollendung in und durch Gott selbst. Ohne Liebe aber mag der Glaube noch so fest und richtig sein, er ist von seinem Ziele abgelenkt und daher nicht mehr schlechthin eine Gottesgabe, sondern nur der verstümmelte Ueberrest einer Gottesgabe. Also nicht der übernatürliche

Charakter einer Tugend oder Gnade, sondern ihre Zweckbeziehung zur ungeschaffenen Zielgnade der unmittelbaren Anschauung und Gemeinschaft Gottes, ist der Titel für die Sendung und Einwohnung jener göttlichen Personen, welche als die Produkte des göttlichen Erkennens und Liebens den vollkommen vorbereiteten Seelen die wesenhafte Wahrheit und Seligkeit einst mitteilen werden. Diese Zweckbeziehung inhärirt nun keiner übernatürlichen Tugend formell, abgesehen von der Liebe, deren Wesen in der wohlgefälligen Hinneigung zum höchsten Gute selbst besteht. Daher ist in der thatsächlichen Gnadenordnung nur die theologische Tugend der Liebe als solche mit der Einwohnung Gottes verbunden, und zwar zunächst mit der Einwohnung des hl. Geistes, als der in uns ausgegossenen Liebe Gottes zu uns, und unsrer zu Gott. Er, die ausströmende Gotteskraft der Liebe ist uns zuerst gegeben, damit wir die Kraft haben, Gott selbst, so wie er ist, zu suchen, und damit wir eine Bürgschaft haben, dass wir ihn finden.

Die übernatürlichen Offenbarungen und Führungen, die Erleuchtungen und Antriebe werden uns jetzt in geschaffenen Gnadengaben gegeben, aber als Ausflüsse der in uns niedergelegten ungeschaffenen Gottesgabe, als Wirkungen des in uns wohnenden Gottes, der sich gemäss dem Fortschritt unserer übernatürlichen Empfänglichkeit mehr und mehr der Erfüllung des Geheimnisses seiner Gnade nähert. Nach vollendeter Prüfung und Läuterung zerreisst die in uns wohnende Dreifaltigkeit die verbergende Hülle und erscheint dem von ihrem reinsten Lichte durchstrahlten Geiste als die durchsichtigste Wahrheit, und senkt sich als das lieblichste Gut in die mit ihrem eigenen Liebesgeiste nach ihr begehrende Seele ein. ‚Existimo enim, quod non sunt condignae passiones hujus temporis ad futuram gloriam, quae revelabitur in nobis‘. (Rom. 8, 18.)

6. Nachdem der Unterschied zwischen göttlicher Wirksamkeit im strengen Sinne, und göttlicher Sendung dargelegt ist, ergeben sich hieraus auch die Regeln des Sprachgebrauchs, wie von den göttlichen Personen hinsichtlich des Wirkens und des Sendens geredet werden darf. Das Wirken geht auf ein aussergöttliches, in sich selbst hervorzubringendes Sein; das

Senden schafft keine neuen Produkte, sondern bringt die Produkte des aussergöttlichen Wirkens in eine neue Beziehung zu den Produkten und Prinzipien der innergöttlichen Bethätigung.

Das Wirken betrifft die göttlichen Personen primär, insofern sie die eine höchste Ursache sind, und sekundär, insofern sie sich als innergöttliches Prinzip und Produkt gegensätzlich verhalten. Die Sendung schliesst sich dagegen primär an den relativen Gegensatz der Personen an, und nur sekundär an die Einheit ihres Wesens.

Hieraus folgt, dass alle Prädikationen, welche auf der hervorbringenden Wirksamkeit beruhen und die hieraus hervorgehenden Verhältnisse der Kreatur zu Gott berühren, in erster Linie gemeinsam und gleichmässig von allen drei Personen gelten, und nur sekundär einer einzelnen Person als besonderes Prädikat beigelegt werden dürfen. Dagegen kommen diejenigen Prädikationen, welche die Sendungen und die durch dieselben hergestellten Beziehungen zwischen Gott und Kreatur betreffen, den einzelnen Personen eigentümlich zu. Die Gleichheit aller Personen wird dabei so gewahrt, dass die relative Proprietät der einen Person vermöge des innergöttlichen Gegensatzes die korrelative Prädikationseigentümlichkeit für die andern Personen mit sich bringt. Nur (in obliquo oder) sekundär enthält auch diese Gattung von trinitarischen Redeweisen eine absolute Aussage. So ist die Aussage: ‚der Vater hat den Sohn gesandt', in dem nächstliegenden Sinne dem Vater eigentümlich, weil sie ihn in seiner Gegensätzlichkeit zum Sohne darstellt. Wird jedoch bei der Sendung der Ratschluss berücksichtigt, durch welchen Gott dieselbe festgesetzt hat, so geht die Sendung gleichmässig von den drei Personen aus. — In dem folgenden Satze: ‚Der hl. Geist wohnt in den begnadigten Seelen', tritt an erster Stelle ein Moment hervor, welches den übrigen Personen ebenso zukömmt; und dennoch kann nicht geleugnet werden, dass ein besonderer Grund vorhanden ist, dem hl. Geiste in vorzüglicher Weise die übernatürliche Inwohnung zuzueignen. In letzterm Ausdruck ist der relative Begriff ‚Sendung' mitenthalten; dem hl. Geiste ist es nämlich eigentümlich, als gesendeter Gott in den Seelen zu wohnen, und durch seine Gegenwart daselbst die Gegenwart des Sohnes und des Vaters — allerdings ohne trennendes Dazwischentreten — zu vermitteln oder mit sich zu bringen. Auch der Logos wird

in die Seelen gesandt; aber er erfüllt diese Sendung zunächst durch die Eingiessung des hl. Geistes, welcher in unmittelbarstem Sinne die Gemeinschaft des Vaters und des Sohnes ist, wie es seinem notionalen Charakter und Ursprung entspricht.

Bei denjenigen Sätzen, welche einzelne Wirkungen einzelnen Personen zuschreiben, wie die Ausführung der göttlichen Ratschlüsse dem Sohne, die Belebung dem hl. Geiste, ist der direkte Sinn der Aussage gewöhnlich absolut und bezeichnet demnach etwas gemeinsames; aber der miteingeschlossene Begriff erinnert an die innern Wechselbeziehungen der göttlichen Hypostasen, wie sie sich in der schöpferischen und begnadigenden Wirksamkeit ausprägen. So ist die Belebung, Erleuchtung, Heiligung eine Mitteilung seitens Gottes und fordert notwendig die Zurückführung auf eine erste immanente Bewegung, deren Anregung seitens der ersten Ursache selbst jener Ausgang bewegender Liebe (impulsivi amoris) ist, welche in der Person des hl. Geistes subsistirt. Gott ist das Leben an sich, und die erste Ursache alles Lebens; das mitgeteilte Leben an sich, und die mitgeteilte erste Anregung alles nichtgöttlichen Lebens ist der hl. Geist. — So enthalten die absoluten Prädikationen relative Gegensätze und gewinnen in dieser Form eine besondere Beziehung zu dieser Person, in anderer Form zu jener Person.

Im allgemeinen muss gesagt werden, dass die eigentümlichen Prädikationen auf Sendungsverhältnissen beruhen, die Appropriationen dagegen auf der hervorbringenden Wirksamkeit. Bei jenen schliesst das hervortretende Relative ein Absolutes ein, und verhindert dadurch den Versuch, die göttlichen Personen auch nur in Gedanken von einander zu trennen oder die eine vor der andern zu bevorzugen. Bei den Appropriationen birgt das Absolute gegensätzliche Beziehungen in sich, und bringt dadurch in die Einheit Leben, zeigt eine Gleichheit ohne Einförmigkeit, verbindet den geschaffenen Geist mit einer jeden Person der Gottheit in zwar gleich engen und festen, aber besondern und darum innigeren Lebensbeziehungen.

Die Redeweise der hl. Schriften verfolgt unverkennbar die Absicht, eine jede Person als gleichmässig allwirksam zu offenbaren, dadurch dass sie bald dieser bald jener die göttlichen Werke zuschreibt. Indem sie die letztern in einer bestimmten und beharrlichen Weise auf die einzelnen Personen zurückführt, giebt sie zu erkennen, dass die Eigentümlichkeiten

des trinitarischen Seins auch Eigentümlichkeiten des trinitarischen Wirkens seien. Sein und Wirken sind in Gott Eines; das persönliche Sein ist die selbständige (= subsistente) Beziehung zu den beiden andern Personen; demnach erfolgt auch das göttliche Wirken, insoweit es von den einzelnen Personen ausgeht, in notwendiger Beziehung zu den gegensätzlichen Personen. Eine jede Person wirkt alles, aber alles in ihrem Gegensatze zu den andern Hypostasen; wie sie alles — Vollkommene — ist, jedoch nicht anders als in gegensätzlicher Beziehung zu den übrigen Personen.

Die Appropriationen der hl. Schrift boten natürlich eine reiche Fundgrube für die sophistischen Angriffe der rationalistischen Reformatoren des Heidentums; man suchte der hl. Schrift Inkonsequenz und Willkür in der Darstellung von den Beziehungen der göttlichen Personen nachzuweisen, ein Angriff, der wie kein anderer geeignet war, die hl. Schriften als rhetorisch-mythologische Kompositionen ohne konsequente Methode der Verachtung des gelehrten Zeitalters preiszugeben. Gegen polemische Versuche dieser Art wurde von den patristischen Apologeten die innere und methodische Uebereinstimmung der Aufschlüsse, welche die hl. Schriften über die Wirksamkeit der drei Personen geben, exegetisch nachgewiesen, auf die Grundformel des *ex per in* zurückgeführt, und theologisch durch die Einheit des inspirirenden Geistes begründet.

Der hl. Cyrill erklärt es als einen verhängnisvollen Fehler, den ‚einen allein wahren Gott‘ von Gott dem Vater zu verstehen; er sei jenes höchste Wesen, welches in der hl. Dreifaltigkeit erkannt und angebetet werde. Hiefür beruft sich Cyrill auf Baruch 3, 36—38, wo gerade der menschgewordene Gott als der allein wahre Gott gerühmt werde[1]). Vielmehr sei die wunderbare und göttliche Kunst zu bewundern, wie Gott der hl. Geist von Anfang an die Einheit in der Dreiheit, und die Dreiheit in der Einheit dargestellt habe, so dass die Gleichheit der Natur und die Besonderheit der Personen auch in denjenigen Zeitaltern, welche für die volle Gotteserkenntnis noch nicht hinlänglich vorbereitet waren, den Patriarchen und

1) de s. Trin. dial. 3. M. t. 8. p. 798 sq. Nach richtigem Verständnis von Jo. 14, 9. ist es eben der dreifaltige Gott, welcher in der Theophanie des menschgewordenen Logos offenbar wurde, die von den alten Künstlern im Angesichte Christi dargestellte ‚Herrlichkeit‘.

Propheten zum Bewusstsein kam. Die teleologisch-pädagogische Rücksicht auf die rohere Vorstellungsweise vergangener Zeitalter in göttlichen Dingen habe sich niemals zum Schaden der Konsequenz und Strenge in der stilistischen Fassung der hl. Schriften geltend gemacht. Nur die Vermittlung der trinitarischen Offenbarung sei im Anfang eine mehr sinnliche gewesen, wie bei Abraham [1]).

Die Offenbarung des Trinitätsgeheimnisses fand nach Cyrill durch die Erscheinung der drei Männer statt; über das Verhältnis des Offenbarungsbildes zu der dargestellten Wahrheit verbreitet er sich l. c. p. 533. A—C. Insbesondere habe Moses die Erkenntnis der hl. Trinität und ihrer Beziehung zur Schöpfung weiter vermittelt. (l. c. p. 533 C—540. D.) Alle zur Darstellung des schlechthin übervernünftigen Geheimnisses gewählten Worte kommen in dem Gedanken zusammen, dass die Dinge durch den Logos Existenz, durch den hl. Geist Leben und Vollkommenheit haben. ‚Er (sc. Moses) verkündet den wesenhaften und wahren Gott als einzigen, ohne denjenigen zu verkennen, durch welchen alles zum Dasein geführt wurde, ich meine das lebendige und eigenpersönliche Wort desselben, und den in Gott und aus Gott (hervorgehenden) lebendigmachenden Geist, der durch den Sohn der Schöpfung gesandt wird. Denn er sagt: ‚Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde‘, und offenbart ihn im allgemeinen und in kurzem Ausdruck als den Urheber des Universums; dann fügt er noch eine weitere Ausführung hinzu, dass durch den lebendigen Logos des allherrschenden Gottes das einst Nicht-seiende zum Dasein geführt worden, im Geiste aber belebt werde‘ [2]).

1) Θεὸν μὲν οὖν ἕνα καθάπερ ἔφην ἀρτίως ᾔδει τε ὄντα σαφῶς ὁ θεσπέσιος Ἀβραάμ, αὐτῷ τὲ καὶ μόνῳ τὴν καθαρὰν καὶ ἀβέβηλον ἐποιεῖτο λατρείαν. Ἐπειδὴ δὲ ὁ εἰς ἐπίδοσιν αὐτῷ ὀρθῶς ἐγνωσμένων ἠκόνησε τὴν διάνοιαν, τότε δὴ τότε, τοὺς περὶ τῆς θεότητος λόγους ἰσχυρότερον ἐπαιδεύετο. οὐ γάρ τοι μόνον ὡς εἷς μὲν ἔστι Θεός, ἕτερος δὲ παρ’ αὐτὸν οὐδεὶς διαμάνθανεν, ἀλλ’ ὅτι καὶ ἐν ἁγίᾳ καὶ ομοουσίῳ νοεῖται Τριάδι, τὸ τῆς μιᾶς τε καὶ ἀκηράτου φύσεως πλήρωμα· ὡς ἐν τύποις ἔτι μόνον, οὐχὶ δὲ καὶ αἰσθητῶς, ἐδιδάσκετο. Διὰ ποίαν αἰτίαν; Ὅτι τοῖς ἄρτι κεκλημένοις εἰς ἐπίγνωσιν ἀληθείας καὶ οὐκ εὐτριβῆ τοῖς ἐπ’ αὐτῇ θεωρήμασι τὴν διάνοιαν ἔχουσιν, ἀπρόσιτόν πως εἶναι δοκεῖ καὶ ἔστιν ἀληθῶς τὸ φῶς τῆς θεοπτίας. Δεῖται γὰρ ἡ τοιάδε γνῶσις βεβηκότος τε νοῦ καὶ γεγυμνασμένου, καὶ ὀξὺ βλέπειν εἰδότος, καὶ προσέτι τούτοις προεισοικισαμένου τὴν πίστιν. κρηπίς γαρ ἁυτὴ καὶ ἀκατάσειστος ὑποβάθρα τῶν περὶ τῆς θεότητος λόγων. (c. Jul. l. 1. tom. 7. ed. Migne 529. C. D.)

2) Ἕνα γὰρ καὶ αὐτὸς τὸν φύσει τε καὶ ἀληθῶς διακηρύττει Θεὸν, οὐκ

Das persönliche Ebenbild des Vaters sei das Vorbild der Schöpfung, insbesondere des Menschen; der hl. Geist führe dieses göttliche Ideal in die Kreatur ein. (l. c. 536. B—540. B.) Verstümmelt finde sich die Lehre Mosis über das Verhältnis der Trinität zur Schöpfung bei Plato (l. 3. c. Jul. 648 B. C. sq.). — In ungetrübter Uebereinstimmung und in Wahrheit sei sie weitergeführt bei den Propheten und übrigen hl. Schriftstellern, weil sie alle samt Moses nur Werkzeuge eines und desselben Geistes waren: ‚So hat uns der wirklich allweise Moses unterrichtet, und die nach ihm auftretenden hl. Propheten, Apostel und Evangelisten haben keine von ihm abweichende Auffassung gehabt. Es lässt sich in ihnen allen ein und derselbe Charakter der Gotteslehre erkennen, und kaum dürfte sie überhaupt jemand hinsichtlich eines Punktes in gegenseitigem Widerspruch finden. Denn in Wahrheit gottvernehmend sprechen sie einmütig die Eingebungen des hl. Geistes aus‘ [1].

Der Vorwurf Julians, die Schöpfungsgeschichte Mosis sei lückenhaft, indem er über die Natur des Schöpfers, die Art seines Wirkens, insbesondere aber über den Ursprung und das Wesen des Geistes Gottes schweige, giebt Cyrill nochmals Veranlassung die strenge Methodik der biblischen Sprachweise über die trinitarischen Aussenbeziehungen darzuthun. (lib. 3. c. Jul. 648. B. sq.)

Der hl. Augustin stellt bezüglich der Bedeutung der biblischen Appropriationen als Mittel zu tieferm Verständnis folgende Regel auf: ‚(Sed) fieri potuit, ut a persona ad personam occulte Scriptura transiret, et cum Patrem dixisse narrasset: Fiat lux, . . quae per Verbum fecisse commemoratur, jam Filium indicaret loqui ad primum hominem, non aperte hoc

ἠγνοηκὼς τὸν, δι' οὗ τὰ πάντα παρῆκται πρὸς γένεσιν, τὸν ζῶντα τέ φημι καὶ ἐνυπόστατον Λόγον αὐτοῦ καὶ τὸ ἐν Θεῷ τε καὶ ἐξ αὐτοῦ Πνεῦμα ζωοποιὸν, τὸ δι' Υἱοῦ τῇ κτίσει πεμπόμενον. Ἔφη γὰρ, ὅτι· Ἐν ἄρχῃ ὁ Θεὸς ἐποίησεν τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν, κεφαλαιωδέστερον δὲ καὶ ὡς ἐν βραχεῖ τῷ λόγῳ γενεσιουργὸν τῶν ὅλων ἀποφήνας αὐτὸν, ἐπεξεργάζεται τὸ διήγημα, καὶ δέδειχεν ὅτι διὰ ζῶντος Λόγου τοῦ κρατοῦντος πάντων Θεοῦ παρήχθη πρὸς ὕπαρξιν τὰ οὐκ ὄντα ποτὲ, ζωογονεῖται δὲ καὶ ἐν Πνεύματι. (l. c. 533. C. D.)

1) Οὕτως ἡμᾶς ὁ πάνσοφος ἀληθῶς μεμυσταγώγηκε Μωσῆς, καὶ οὐχ ἕτερά τινα παρ' αὐτὸν πεφρονήκασιν οἱ μετ' αὐτὸν γεγονότες ἅγιοι προφῆται καὶ ἀπόστολοι καὶ εὐαγγελισταί. Εἷς καὶ ὁ αὐτὸς ἐν πᾶσι τῆς Θεολογίας ὁρᾶται τρόπος, καὶ οὐκ ἄν τις εὕροι κατά τι γοῦν ὅλως ἀλλήλοις μεμαχημένους. θεοκλυτήσαντες γὰρ ἀληθῶς τὰ ἐξ ἑνὸς λαλοῦσι τὰ ἁγίου Πνεύματος. (lib. c. Jul. 1. p. 540. B. C.)

explicans, sed eis qui possent, intelligendum intimans'. (de trin. l. 2. c. 17. s. f.) — ,De Trinitate divina, quae per omnia opera sua significationis suae sparsit indicia (Ueberschrift) Sed si nihil aliud est bonitas divina quam sanctitas, profecto et *illa diligentia rationis est, non praesumptionis audacia*, ut in operibus Dei secreto quodam loquendi modo, quo nostra exerceatur intentio, eadem nobis insinuata intelligatur Trinitas, unamquamque creaturam *quis* fecerit, *per quid* fecerit, *propter* quid fecerit'. (de civ. Dei l. 11. c. 24.)

Fulgentius, weit entfernt, den sophistischen Missdeutungen der Appropriationen durch Abschwächung derselben zu entfliehen, tritt denselben mit der allein der Würde eines Offenbarungsbuches entsprechenden Regel entgegen: ,Quam regulam, divinae scripturae promulgatam tenemus eloquiis, quae Patrem nominans, non alium quam Deum Patrem intelligendum ostendit, et Filium tantummodo nuncupans Christum agnoscendum esse monstravit; et Spiritum tantummodo nominans, Spiritum stum accipiendum edocuit, illis dumtaxat locis, quibus non aut humanus spiritus accipiendus est, aut ipso humano spiritu creatura quaelibet inferior . . . Non solum itaque cum absolute ,Spiritus' ponitur, sed et cum Spiritus stus ab Apostolis nuncupatur, nusquam invenitur significari Pater aut Filius, sed ille significatur Spiritus, qui proprie in Trinitate dicitur Spiritus sts Non itaque negamus, quod attinet ad naturam, et Patrem spiritum et Filium spiritum et Patrem stum et Filium stum; una est enim natura Trinitatis et una est ejus sanctitas naturalis. Sed tamen quod attinet ad proprietatem personae, nusquam invenitur sic positus Spiritus stus, ut eodem nomine aut Pater intelligatur aut Filius, nisi ille proprie Paraclitus Spiritus, qui non est utique Pater aut Filius, sed unus idem Patris et Filii Spiritus'. (fr. 15. ex libro 4. c. Fabian; item fr. 34. ex l. 9. c. Fab.)

Willkür im Gebrauch der göttlichen Personennamen, und in der Art und Weise etwas von ihnen auszusagen, ist sowohl mit dem schriftstellerischen Ernste, als auch mit dem Zwecke der hl. Schrift, uns in die Erkenntnis der übernatürlichen Wahrheiten einzuführen, unvereinbar. Daher erkennt der hl. Thomas den biblischen und patristischen Appropriationen eine reale Bedeutung zu. In Gott ist das Absolute und Relative unlösbar miteinander verbunden (s. th. p. 1. q. 34. a. 3.);

wie wäre es also möglich, in unserm Denken und Sprechen zu trennen, was im höchsten Masse Eines ist? — Allerdings die abstrakteren Namen, welche am meisten die lebendige Wirklichkeit in der Auffassung unbeachtet und zurücktreten lassen, sind am besten geeignet, sprachlich zu scheiden, was in Wirklichkeit einig ist. So die Namen: Person, Hervorgehen, Beziehung; und andrerseits: Natur, Eigenschaft; dagegen die konkreten Begriffe, wie Erkennen, Lieben, Wort, Ebenbild, hl. Geist, Gabe schliessen ebenso notwendig gewisse Relationen oder absolute Vollkommenheiten ein, als das Relative nicht sein kann, ausgenommen in und zwischen dem Absoluten (cf. de pot. q. 2. a. 5. c.), wie das absolute Sein Gottes in seiner ewig lebendigen Vollkommenheit nicht bestehen kann ohne innergöttliche Wechselbeziehungen; wie das göttliche Wort nicht ohne Erkennen hervorgebracht werden kann, und wie das Erkennen des unendlichen Geistes die Erzeugung dieses Wortes in seiner Vollkommenheit mitbegreift.

Hiermit ist nachgewiesen, worin die eigentümlichen Aussagen und die Appropriationen begründet, und wie sie beschränkt sind. Wenn die Relationen der göttlichen Personen die einzige Quelle von eigentümlichen Attributionen sind, so ist damit sofort auch die Folgerung verbunden, dass sich sämtliche propria in der — wenn auch zeitlich und freiwillig in die Schöpfung hinein fortgesetzten — Linie der innergöttlichen Wechselbeziehungen bewegen. Es ist demnach eine mehr oder weniger willkürliche Vermehrung von Proprietäten der Inhabitation göttlicher Personen, wie Franzelin fürchtet, unmöglich. Allerdings kann die theologische Sprache den Reichtum von Gnade und Segen, welchen eine jede Person durch ihre gemeinsame und doch besondere Einkehr in die Seele mitbringt, nicht in einem Ausdruck erschöpfen. Würde die von verschiedenen Gesichtspunkten aus vielgestaltige Darstellung der e i n e n Weise, in welcher Sohn und Geist in die Seelen gesendet werden, die Eigentümlichkeit ihrer Inwohnung selbst vervielfältigen, so würde z. B. auch die Mehrzahl der nomina propria des Sohnes: Filius, Verbum, Imago, seine relative Seinsweise und persönliche Vollkommenheit vervielfältigen. In Wahrheit ist es hier eine einzige Weise des Ursprungs, dort der Sendung, und demzufolge des Seins, betrachtet und bezeichnet von verschiedenen Gesichtspunkten aus.

4. Artikel. Das Ziel der göttlichen Wirksamkeit ist die Verherrlichung Gottes und das Heil der Welt durch die Vollendung des Mysteriums Christi, der Kirche, und der Gnade.

Dieses Schöpfungsziel ist ideell eine Nachahmung des trinitarischen Lebens,

wird formell verwirklicht mit der Erfüllung der Gottessendungen, und herbeigeführt durch die trinitarische Wirksamkeit, welche sich an die sichtbaren Sendungen anschliesst.

Fassen wir das Ziel ins Auge, welches Gott durch seinen nach aussen gerichteten Akt verwirklichen will, so ergiebt sich zunächst eine doppelte Unterscheidung als Grundlage besonderer Beziehung der Kreatur zum trinitarischen Leben. Um eines Zieles willen zu handeln, ist die formelle Natur des Wollens. Der Wille ruht, ob er sich naturnotwendig oder frei zu seinem Ziele verhalte, in dem als Ziel gewollten Gute. Die Welt ist ein freigewollter Gegenstand der göttlichen Lebensthätigkeit, ein Gegenstand der schaffenden Liebe. Die Liebe verfolgt ein zweifaches Ziel; es handelt sich um die Person, welcher man wohlwill, und um das Gut, welches man der auserwählten Person aus Liebe mitteilen will. Unsere Untersuchung hat demnach zunächst das Ziel der göttlichen Freundschaftsliebe zu erforschen, sodann dasjenige Ziel, welches die — begehrende — Gottesliebe an und in ihren Freunden verwirklichen will. Zuerst ist folglich zu prüfen, in welchen Personen die göttliche Freundschaftsliebe zur Ruhe gelangt, zweitens, welche Zielgüter sie an ihnen verwirklicht oder ihnen mitteilt.

1. Die Liebe der Freundschaft kann ihrer Natur nach nur auf solche Wesen gehen, welche dem Liebenden selber ähnlich, und demnach mit Vernunft und Willen ausgestattet sind. Es ist nämlich die Freundschaftsliebe eine affektive Vereinigung des Liebenden und des Geliebten, und verlangt deshalb notwendig, dass sie gegenseitig sei, und dass sich der Affekt des Wohlwollens in beiden finde. Zwischen Gott und dem Geschöpf ist die Freundschaftsliebe natürlich dadurch spezialisirt, dass sich letzteres Gott gegenüber nur empfangend verhält, nicht auf gleichem Fusse gebend, und besteht demnach göttlicherseits in einem wohlwollenden Kennen und Beschenken dieser oder jener Kreatur, und geschöpflicherseits in der dankbaren Anerkennung der Güter, welche sie von Gott hat, und der Liebe, welche ihr diese Güter gewährt.

Durch Anerkennung und Dankbarkeit erwiedert der geschaffene Geist die Freigebigkeit seines Schöpfers, durch die liebende Hingabe erwiedert er das Wohlwollen, welches Gott gegen ihn hegt. Diejenigen Geschöpfe, welche dieses nicht können, sind für die Liebe der Freundschaft nicht empfänglich, wie die Tiere, Pflanzen und vernunftlosen Körper überhaupt. Sie dienen vielmehr ihrer Natur entsprechend denjenigen, welche Gottes Freundschaftsliebe nach seinem Ebenbild erschaffen und auserwählt hat, um in ihnen eine Ruhestätte zu finden. ‚Scimus quoniam diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum, iis qui secundum propositum vocati sunt sancti'. (Röm. 8, 28.)

Sind nun alle persönlichen Wesen in gleicher Weise das Ziel der göttlichen Freundschaftsliebe? oder findet sich hierin ein Unterschied?

Vor allem ist hier die Stellung der verhärteten und zeitweiligen Sünder zu erwägen. Ihrer Natur und Ausstattung nach sind sie zur Freundschaft Gottes berufen; aber durch ihre freie Entscheidung haben sie sich zu Feinden Gottes gemacht und damit auf seine Liebe verzichtet. Diejenigen Sünder, welche ihrer veränderlichen Natur und Lage wegen bekehrbar sind, wie die Menschen, können unter gewissen von Gott gesetzten Bedingungen und mit seiner Gnadenhilfe wieder in die Ordnung der göttlichen Freundschaftsliebe zurückkehren, weil das Ziel immer auf das Definitive und Bleibende geht. Durch ihre freie Entscheidung sind also die ewig in der Feindschaft Gottes verhärteten Engel und Menschen von dem Ziele des göttlichen amor amicitiae ausgeschlossen. Dieselben fallen nicht blos für sich aus der höchsten Ordnung heraus, sondern werden auch zu ihrer Demütigung den vernunftlosen Geschöpfen darin ähnlich, dass sie andern zur Erlangung oder Befestigung der göttlichen Freundschaft dienen müssen, welche ihnen selbst nicht mehr zugänglich ist.

Nach diesen vorbereitenden Erörterungen stellen wir die Thesis dieses Artikels folgendermassen auf: Das Ziel der nach aussen gerichteten Freundschaftsliebe Gottes ist vor allem Christus, als das Haupt der Schöpfung seiner Menschheit nach; sodann die Kirche, als die Gemeinschaft aller Glieder seines Leibes, und Maria als der persönliche Typus der Kirche; endlich die einzelnen Auserwählten, Engel und Menschen.

Ehe ich zur speziellen Entwicklung und Begründung dieses

Satzes übergehe, ist darauf hinzuweisen, dass jedes göttliche Ziel nur Eines sein kann. Dies bringt die Einheit der göttlichen Liebe und die Weisheit seines Wirkens mit sich. An und für sich könnte diese Einheit in einer von Gott auserwählten Person, um derentwillen alle andern Geschöpfe erschaffen wären, zu Tage treten; sie kann aber auch in einer grossen Zahl von Personen, sogar verschiedener Gattung durch einheitliche Ordnung und lebendige Gemeinschaft hergestellt werden. In der von Gott gewollten Welt ist diese Einheit der Ordnung und Wechselbeziehung im höchsten Grade verwirklicht; es wäre ein überflüssiges Unternehmen, den engen Zusammenhang der obengenannten Ziele der göttlichen Freundschaftsliebe untereinander nachzuweisen: ist ja Christus wesentlich mit seiner Kirche und seinen Gliedern verbunden, und diese mit ihm, mit der Kirche und unter sich, durch eine alle beherrschende Lebensgemeinschaft, wie sie zwischen Haupt und Gliedern stattfindet.

Die Begründung unserer These geht zunächst dahin, dass ein jeder der angegebenen drei Termini für sich geeignet sei, Ziel und Ruhestätte der göttlichen Freundschaftsliebe zu sein, sodann dahin, dass die angegebene Einteilung richtig und vollständig sei. Beides ist leicht, fast ohne Abstraktion dem Lehrinhalt der hl. Schrift und der Ueberlieferung entnommen.

Dass Christus seiner Menschheit nach der vorzüglichste Gegenstand der wohlwollenden Liebe des dreifaltigen Gottes sei, und zwar sowohl für sich, wie als Haupt des Universums, beweisen das gesamte alte und neue Testament (cf. ps. 2. 44. 109). Eine ganz besonders wohlgefällige Liebe zieht den Vater zum Menschensohne herab, oder vielmehr Christus zum Vater hinauf; der hl. Geist wohnt und ruht in der Menschheit Jesu mit einer solchen Fülle, dass Jesus deswegen Christus, der Gesalbte, heisst.

Es macht keinen Unterschied, ob wir hiebei die prophetischen oder die apostolischen Schilderungen der Beziehung Christi zu Gott dem Vater und dem hl. Geiste in Erwägung ziehen; durch die persönliche Vereinigung mit dem Logos ist Christus auch als Mensch in die denkbar innigste und möglichst gleichartige Liebesgemeinschaft der hl. Dreifaltigkeit eingetreten, und schon um dessentwillen Ziel der Schöpfung, insofern dieselbe aus dem amor amicitiae des Schöpfers hervorging.

Nicht anders dokumentirt die äussere Herrlichkeit des Menschensohnes, die ihm übertragene Gewalt, kurzum seine ganze Stellung in der Welt, dass er im höchsten Masse der Träger des natürlichen Wohlgefallens und der Inhaber der Geistesgaben ist, derjenige zu welchem gesagt worden: ‚Sede a dextris meis, donec ponam inimicos tuos scabellum pedum tuorum‘.

Bezüglich der Kirche liesse sich eine grössere Schwierigkeit erheben, nämlich diese, dass sie als Gemeinschaft der Auserwählten abgesehen von ihren individuellen Gliedern keine eigene Persönlichkeit, und darum auch nicht der göttlichen Freundschaft fähig sei.

Hiegegen stellt die hl. Schrift mit besonderer Vorliebe die alttestamentliche, wie die neutestamentliche und die vollendete Kirche aller Heiligen als die auserwählte Braut der göttlichen Liebe, als den Tempel der göttlichen Gegenwart, als Besitzerin der göttlichen Freundschaft im innigsten Sinne dar, und zwar alles dieses, insofern sie mehr ist, als die Summe ihrer Glieder, insofern sie eine Einheit ist. Vgl. die prophetischen Reden an Israel als Braut Jehovahs, vom neuen Sion als der Wohnung Gottes, als der Mutter der Begnadigten (ps. 44; 86; Cant. Cant.), im neuen Testamente als der Braut des Lammes, als dem Gegenstand unseres Glaubens und unserer Verehrung. (Apoc. 19, 7—9; 21, 2. 3. 10 sq.; 22, 17.)

Diese besondere Beziehung der Kirche zu den göttlichen Personen ist ihre eigentümliche ungeschaffene Gnade, welcher ihre Ausstattung mit einer besondern Art von Gnadengaben vollkommen entspricht. Es ist dies die gratia gratis data, sowohl die lehrende, sakramentale und gesetzgebende Gewalt und Befähigung, als auch die ausserordentlichen Charismen, welche ihren Trägern einzig zum Nutzen der Kirche verliehen werden.

Das übernatürliche Leben der Kirche greift weit über das individuelle Gnadenleben hinaus, wenn es auch in den einzelnen persönlichen Gliedern sein materielles Substrat hat; es überragt letzteres, wie es selbst von dem gottmenschlichen Leben Christi übertroffen wird. Es hat eigene Ziele, nämlich die Herstellung eines einzigen tabernaculum Dei aus vielen, unbeschadet der Würde eines jeden Gliedes, selbst in seiner Art ein lebendiger Tempel Gottes zu sein. Die Kirche soll es jedoch in einer neuen Weise sein, wie es keinem Engel oder

Menschen zukömmt, nämlich so, dass das göttliche Leben, wie es eines ist in drei ewigen Personen, so auch eines sei in vielen geschaffenen Personen. (Jo. 17, 20—22.)

Zu dieser Nachbildung des trinitarischen Mysteriums gehört demnach notwendig (als materielles Substrat) eine Vielheit von Personen, welche, jede für sich bereits geheiligt, einander durch gemeinsame Beziehungen zur hl. Dreifaltigkeit ähnlich, sodann auch durch ähnliche Beziehungen, wie sie zwischen den göttlichen Personen obwalten, unter einander vereinigt sind; wie Vater und Sohn im hl. Geiste, durch Lehre und Sakrament, durch Amt und Erziehung, durch Führen und Geführt werden.

Zur Erfüllung dieses höhern und gemeinsamen Gnadenlebens ist die Kirche durch eine besondere Sendung, Einwohnung und Einwirkung des hl. Geistes befähigt, und ähnlich wie jede Seele zu ihrer Heiligung mit einem System von Gnaden, Tugenden, Gaben, Verdiensten, Eingebungen, Führungen ausgestattet ist, so mit einem System von Aemtern, Ständen, sozialen Beziehungen, Einflüssen, Schicksalen und einer besondern Providenz. ‚Gaudeamus et exultemus et demus gloriam ei, quia venerunt nuptiae Agni, et uxor ejus praeparavit se. Et datum est illi, ut cooperiat se byssino splendenti et candido. Byssinum enim justificationes sunt Sanctorum‘. (Apoc. 19, 7. 8.)

Der Mangel eigener Persönlichkeit schliesst daher die Kirche nicht blos nicht von dem Vorrechte einer bevorzugten Stellung in der Ordnung der zur Freundschaft Gottes Berufenen aus, sondern ist vielmehr in der besondern Liebe Gottes zur Kirche begründet. Gerade der Mangel einer eigenen geschaffenen Persönlichkeit bezeichnet auch die höchste Liebe Gottes gegen die Menschheit Christi, um derentwillen er sie mit der Person seines Sohnes verbindet und so aufs innigste in seine Gemeinschaft hineinzieht. — Gleichwohl fehlt es der Kirche nicht an einem persönlichen Typus jener besondern Stellung, welche sie im Reiche Gottes einnimmt: es ist Maria. Als Gottesmutter steht sie in Beziehungen zu den göttlichen Personen, wie sie keinem andern Auserwählten zukommen, und gleicht so der Kirche, welche in einem besondern Sinne das Heiligtum der göttlichen Majestät, die Stadt Gottes ist. Hiezu kömmt ihre universale Stellung im Reiche Gottes, kraft wel-

cher sie Königin aller, Fürsprecherin aller, Vorbild aller ist: ein Vorzug, welcher ausser ihr nur der Kirche zukömmt. Endlich ist Maria als Mutter des Erlösers zugleich seine Gebärerin und die Erstgeborne seiner Erlösungsgnade, wie auch die Kirche als alttestamentliche Gottesbraut den Heiland empfangen und geboren hat, ihm zeitlich vorangeht, und dennoch von ihrem ersten Anfang an die Frucht seines Erlösungsverdienstes ist. Diese parallele Stellung Maria's und der Kirche zeichnet das hohe Lied, die Psalmen, die Weisheitsbücher und der apokalyptische Prophet des neuen Bundes; diese Aehnlichkeit spiegelt sich in der doppelten Bedeutung der Oranten in den römischen Katakomben, wie in der liturgischen Darstellung der kirchlichen Gebete wieder, und dies mit einer Beständigkeit, welche notwendig einen innern Grund voraussetzt. Wir glauben ihn eben darin zu finden, dass Maria und die Kirche in vorzüglicher und einziger Weise die Arche des Bundes sind; dass sie es sind, welche auf eine ausgezeichnete Weise Gott zum Eigentum der Kreatur, und die Kreatur zum Eigentum Gottes machen. Maria, die Mutter des Hauptes empfing hiezu, obgleich von Anfang an geheiligt, eine besondere Sendung des hl. Geistes, wie die von Anfang an begnadigte Kirche zu ihrem Berufe als Mutter der Völker, der Glieder Christi durch die Pfingstsendung des hl. Geistes eingeweiht wurde.

Dadurch dass wir eine besondere Vorzüglichkeit der göttlichen Freundschaftsliebe für Maria und die Kirche in Anspruch nehmen, schliessen wir die übrigen Glieder des Reiches Gottes von diesem Vorzuge nicht aus; vielmehr wird, was das Privilegium der Mutter und der Kirche ist, allen durch sie zu teil, wie ja auch in der Erhöhung der menschlichen Natur Christi zur Rechten Gottes eine Erhöhung des ganzen Geschlechtes liegt. Noch viel weniger darf deswegen die unendliche Würde, welche einer jeden Seele durch die gnadenvolle Einwohnung der hl. Dreifaltigkeit eignet, irgendwie geringgeschätzt werden; denn sie ist — ganz abgesehen von der Würde, welche einem jeden Gliede aus seiner äussern Stellung und Wirksamkeit im Reiche Gottes entspringt, ein unergründliches Geheimnis der Erbarmung. Gott ruft, was nicht ist, nicht nur zum Dasein, sondern zu seiner Kindschaft, Freundschaft und Gemeinschaft.

Ausser den angegebenen Stufen der Ordnung, in welcher Gott die Schöpfung zu seiner Freundschaft ruft, dürfte wohl

nichts erwähnt werden können, was einen besondern Grad der charitas amicitiae Dei darstellte. Der Gegenstand der göttlichen Freundschaftsliebe ist das gesamte Gottesreich als Ganzes, zuerst in seinem Prinzip und Haupte, Christo dem Menschensohne; sodann die Kirche, die grosse Einheit aller Heiligen, deren ebenbürtiger Typus die Gottesmutter ist; endlich die einzelnen Auserwählten, wie sie für sich je nach dem Grad ihrer Liebe Kinder Gottes, Glieder Christi und Tempel des hl. Geistes geworden sind. Dieser Organisation entspricht auch die dreifache Abstufung der Gnade: gratia capitis, gratia gratis data, gratia sanctificans.

Wenn wir den Aufbau des grossen Gottesreiches analytisch betrachten, so beginnt die göttliche Gnadenwirksamkeit damit, dass der hl. Geist die einzelnen Berufenen erfasst, rechtfertigt, in die Kirche eingliedert, und in derselben Christo als dem Erst- und Eingebornen unterordnet. Durch, in und mit Christo ist jedes Glied und die gesamte Kirche dem Vater untertan und im Geiste der Kindschaft ergeben. So Irenaeus lib. 5. c. haer. c. 18: ‚Super omnia quidem Pater, et ipse est caput Christi; per omnia autem Verbum, et ipse est caput ecclesiae; in omnibus autem Spiritus, et ipse est aqua viva, quam praestat Dominus in se credentibus, et diligentibus se et scientibus, quia unus Pater, qui est super omnia et per omnia et in omnibus nobis‘.

Die einzelnen Glieder sind demzufolge in besonderer Weise mit dem hl. Geiste als dem Lebensprinzip ihrer Heiligung verbunden; als Gemeinschaft der Kirche — und analog Maria als Mutter des Herrn — mit Christus als dem Haupte aller vereinigten Glieder, dem Repräsentanten ihrer Einheit und dem Erstgebornen aller Auserwählten. Betrachten wir nun die gesamte vom hl. Geiste beseelte, von Christus beherrschte Gemeinschaft, so tritt sie als solches Ganzes in unmittelbare Beziehung zu Gott dem Vater, dem sie im Geiste seines Sohnes untertan ist.

So dringt die erhabene Dreifaltigkeit durch die gnadenvolle Liebe ihrer freundlichen Heimsuchung in das tiefste Innere der ärmsten Seele ein, und zieht durch den Geist ihrer Erbarmung die aus dem Nichts gerufene Kreatur nicht blos wie den eingebornen Sohn, sondern in ihm und mit ihm an das Herz des ewigen Vaters.

2. Der Schöpfungsakt geht von Gott auch aus in Folge derjenigen freien Liebe, welche die Erlangung bestimmter Güter für sich oder für andere zum Zweck hat. (amor concupiscentiae.) Dass Gott für sich selbst keine Güter begehren oder durch sein äusseres Wirken erwerben könne, liegt in seiner unendlichen Vollkommenheit. Wenn er Güter erzielen will, so will er dieses für diejenigen, welche er mit der Liebe uneigennützigster Freundschaft liebt. Welches ist nun das Gut, welches Gott durch und in seinen Auserwählten verwirklichen will? — Wir nehmen die Antwort einfach aus dem Glaubensbewusstsein der Kirche herüber, und sagen: Die Verherrlichung Gottes und die Beseligung der Kreatur.

Die gloria Dei, welche Zweck des göttlichen Wirkens ist, ist natürlich nicht die innere Herrlichkeit Gottes, sondern die äussere. Herrlichkeit Gottes bedeutet den Inbegriff der unergründlichen und ewigen Vollkommenheiten seines Wesens und seiner Dreifaltigkeit. Wenn diese Vollkommenheit erkannt, geoffenbart und anerkannt wird, wenn sie also im Lichte der ausgesprochenen Wahrheit erstrahlt, so wird sie verherrlicht. Es giebt eine ewige Verherrlichung Gottes, indem der Vater den ganzen Reichtum des ewigen Seins und dreifaltigen Lebens in seinem Worte ausspricht, offenbart und anerkennt. Diese Verherrlichung der göttlichen Majestät gehört zur Vollkommenheit des höchsten Wesens, und ist ewig subsistent in der Person des Wortes.

Wird dagegen die Vollkommenheit der göttlichen Natur und ihrer Eigenschaften, der Personen und ihres Ursprungs den hiezu befähigten Kreaturen geoffenbart, von diesen erkannt und in gläubiger Anbetung anerkannt, so erstrahlt sie mit neuem Glanze in den von der wahren Gotteserkenntnis erleuchteten Geistern. Diese Verherrlichung Gottes ist keine Vermehrung der Herrlichkeit, die er selber ewig ist, nicht ein bonum Dei, sondern ein wahres und höchstes Gut derjenigen Vernunftwesen, durch welche sie erfolgt. Für Gott ist sie nur eine äussere Relation, in welche er zu den vernünftigen Geschöpfen tritt,— als Gegenstand ihres Erkennens und Bekennens. Wohl aber ist es für die geschaffene Vernunft die höchste und wahrste Bereicherung, Gott zu erkennen und zu bekennen: ‚Nosse enim te, consummata justitia est; et scire justitiam et virtutem tuam, radix est immortalitatis‘. (Sap. 15, 3.) Denn Gott dienen, heisst

herrschen; Gott verherrlichen, ist der Adel des Geschöpfes; kein Licht verklärt den Geist so schön, wie der Glanz des erkannten, bekannten und geschauten Gottes.

Schon aus dem Begriff der Verherrlichung Gottes geht hervor, dass sie in besonderer Beziehung zu jener Person steht, von welcher die hl. Schrift sagt: ‚Vapor est enim virtutis Dei, et emanatio quaedam est claritatis omnipotentis Dei sincera, et ideo nihil inquinatum in eam incurrrit. Candor est enim lucis aeternae et speculum sine macula Dei majestatis et imago bonitatis illius‘. (Sap. 7, 25. 26.) Das ewige Wort ist die persönliche Offenbarung, Anerkennung und Verherrlichung der unendlichen Majestät des dreieinigen Gottes, als solches ausgesprochen vom Vater. Will es daher Gottes Ratschluss, dass seine Grösse auch nach aussen geoffenbart werde, so ist dies nichts anderes, als eine freie Fortsetzung der ewigen Ausstrahlung seiner Herrlichkeit durch die Offenbarung des Wortes nach aussen. Es kann dies durch die Verwirklichung der göttlichen Ideen im geschöpflichen Sein, oder durch die unmittelbare Einprägung (und Nachahmung) des Ideals aller Ideale selbst geschehen. Beides ist eine nachahmende Darstellung, und darum geeignet, den Zweck der Verherrlichung zu erfüllen. Das erste, die Verwirklichung göttlicher Ideen in geschaffenen Wesen, vollzieht sich durch die allmächtige Wirksamkeit in der Schöpfung, Gestaltung, Ordnung und Vollendung der Dinge. Eine unmittelbare Nachahmung oder Einprägung der göttlichen Vollkommenheit ist nur möglich durch die Sendung einer göttlichen Person in den geschaffenen Geist, und zwar jener Person, welche die subsistente Nachahmung und Ausprägung des göttlichen Wesens, und somit seine subsistente Herrlichkeit ist. Durch nichts kann die vernünftige Kreatur Gott ähnlicher und zu seiner Verherrlichung geeigneter werden, als durch die Sendung und Aufnahme des Sohnes, und durch die Einprägung seiner Proprietäten.

Die eine und ungeteilte Eigentümlichkeit (cf. Bonav. in lib. 1. Sent. d. 18. a. 1. q. 5.) der zweiten Person wird durch die drei Namen desselben: Sohn, Wort, Bild, bezeichnet. — Durch den Namen des S o h n e s wird die Aehnlichkeit des Gezeugten mit dem Erzeuger in der Natur zum Ausdruck gebracht. Da die göttliche Natur keine Vervielfältigung duldet, weil sie einzig ist, so ist der Sohn Gottes seinem Vater nicht

blos wie ein Mensch seinem Erzeuger wesensgleich, sondern so wie das Angesicht und die Gestalt der wesenhafte Ausdruck der Menschheit, wie der Arm und die Hand das wesenhafte Organ der menschlichen Wirksamkeit, wie der Glanz die substantielle Offenbarung der Lichtnatur ist; aber er ist es in eigener Persönlichkeit, und darum der eingeborne Sohn. Namen, wie die genannten, werden dem hl. Cyrill von Alexandrien zufolge von der hl. Schrift gebraucht, um die Unvollkommenheit, welche der menschliche Gebrauch des Wortes ‚Sohn' an sich hat, von der Wesensgleichheit des Eingebornen ferne zu halten. Die göttliche Persönlichkeit hat nämlich von Trennung nur soviel an sich, als daran vollkommen ist, und ebenso an Verbindung und Einheit mit den übrigen Personen, als die Vollkommenheit erfordert [1]).

Wie aus dem Antlitz das Wesen erkannt wird, so der Vater und die göttliche Natur aus dem Sohne, sogar aus seiner Erscheinung im Fleische [2]). In diesem Sinne verstehen die Väter fast allgemein die Ausdrücke: Angesicht, Rechte, Arm Gottes von der Wesenseinheit des Sohnes zur Ergänzung der in letzterm Begriff scharf ausgeprägten Eigenpersönlichkeit in der Natur des Vaters.

Die Verähnlichung des geschaffenen Geistes mit Gott dem Sohne wird sich daher zunächst an die Proprietät seiner Sohnschaft anschliessen, und in einer übernatürlichen Wiedergeburt zum Kinde Gottes bestehen. Die gratia increata dieser Wiedergeburt besteht in der Sendung des eingebornen Sohnes, aber erfolgt nicht ohne die Mitteilung einer geschaffenen Gnade, durch welche die Seele in ihrem eigenen Sein für die Aufnahme der ungeschaffenen Gnade habituell disponirt wird. Es ist dies die heiligmachende Gnade [3]). So verähnlicht die unmittelbare Einprägung der Sohnschaft des Eingebornen die begnadigte Kreatur mit Gott, und macht sie in höherm Grade fähig, Gott nicht blos als Schöpfer, sondern sogar als Vater zu offenbaren und zu verherrlichen.

1) cf. Cyr. Al. comm. in Jo. l. 3. c. 5. ad Jo. 6, 27; ed. Mg. tom. 6. p. 492. D; lib. 4. c. 1. ad Jo. 6, 38. 39. p. 533; insb. de Trin. dial. 5. tom. 8. p. 952 B.

2) cf. Cyr. ad ps. 32, 13; ad ps. 79, 4. Hieron. ad ps. 66, 1. 3; ad ps. 79. Ostende faciem.

3) cf. Cyr. Al. quod unus sit Chr. tom. 8. p. 1272. B. C.

Die Geburt, durch welche der eingeborne Sohn ewig aus dem Schoosse des Vaters hervorgeht, ist geistig, vergleichbar dem Ursprung des innern Gedankenwortes aus der erkennenden Einsicht des Geistes. Die eigentümliche Vollkommenheit des Wortes besteht in seiner Uebereinstimmung mit dem Inhalt der ausgesprochenen Erkenntnis, darin, dass sich dieselbe Wahrheit in der Erkenntnis des Sprechenden und in dem Ausdruck seiner Erkenntnis findet. Da Gott, insofern er als Ausdruck der ewigen Erkenntnis hervorgeht, eine vollkommene Person ist, so besitzt er die in seiner relativen Proprietät ausgesprochene Wahrheit in ebenso vollkommener Erkenntnis, wie der Vater, einzig ausgenommen, dass er sie nicht als aussprechender, sondern als ausgesprochener Gott erkennt. Indem also dieselbe Wahrheit, welche in der Erkenntnis des Vaters ist, die Erkenntnis des Wortes erfüllt und gerade durch letzteres ausgesprochen, als wahr anerkannt und dargestellt wird, bekundet sich die Aehnlichkeit, durch welche der Sohn den Vater offenbart und verherrlicht als eine geistige Ausstrahlung der vom Vater erkannten ewigen Wahrheit.

Auch die Kreatur wird demzufolge die höhere Konformation mit Gott dem Sohne — abgesehen von der heiligmachenden Gnade — dadurch gewinnen, dass sie die von Gott geoffenbarte Wahrheit in ihren Geist aufnimmt, und im gläubigen Bekenntnis des Herzens und Mundes ausspricht. Das Wort der Wahrheit, das sie — um der in ihm enthaltenen *ewigen* Wahrheit selber willen — im Glauben aufnimmt und bekennt, ist die unsichtbar in ihre Vernunft gesandte, und mit Gott verähnlichende Weisheit; denn die Wahrheit kann *als göttliche* Wahrheit durch nichts anderes in ihrem eigenen Lichte verstanden und ausgesprochen werden, als durch das eingeborne Wort. Dasselbe beginnt daher mit der göttlichen Tugend des Glaubens in uns zu wohnen, und wird vollkommen gegenwärtig in der Anschauung der göttlichen Wahrheit.

Durch den ewigen Hervorgang des Wortes ist die göttliche Wahrheit in ihrem eigenen Lichte für den geschaffenen Geist zugänglich geworden, jedoch immer vorausgesetzt, dass Gott es will. Thatsächlich hat Gott es gewollt, und sein Wort in die Seelen gesandt, um in ihrem Glauben als Gotteslicht aufzuschimmern, immer heller, bis alle hemmende Finsternis

verscheucht ist und es endlich in vollem Gottesglanze als innere Theophanie vor dem Gott schauenden Geiste aufgeht[1]).

Auf diese unsichtbare Sendung weist der hl. Ignatius hin, wenn er auf die bekannte Stelle im Buch der Weisheit anspielend schreibt: Εἷς Θεός ἐστιν, ὁ φανερώσας ἑαυτὸν διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ, τοῦ Υἱοῦ αὐτοῦ, ὅς ἐστιν αὐτοῦ λόγος (οὐκ) ἀπὸ σιγῆς προελθών, ὅς κατὰ πάντα εὐηρέστησεν τῷ πέμψαντι αὐτόν. (ep. ad Magn. c. 7. cf. Greg. Nyss. c. Eun. lib. 11. ed M. t. 2. p. 872. D.)

Der hl. Thomas erklärt des nähern den verklärenden Einfluss des unsichtbar gesandten Wortes auf die begnadigte Seele, indem er zu ps. 4. also schreibt: ‚Vultus Dei est id, per quod Deus cognoscitur, sicut homo cognoscitur per vultum suum, h. e. veritas Dei. Ab hac veritate Dei refulget similitudo lucis suae in animabus nostris. Et hoc est quasi lumen, et est signatum super nos, quia est superior in nobis et est quasi quoddam signum super facies nostras, et hoc lumine cognoscere possumus bonum‘. (ps. 98.)

So ist der Sohn in die Welt gesandt als das Licht der Welt, um durch den Glauben in die Seelen einzudringen, um durch das Bekenntnis der göttlichen Wahrheit alle Geister zu durchdringen, sich zu verähnlichen und durch ihre Anbetung den Vater zu verherrlichen. Die vom Worte Gottes erleuchtete Welt verherrlicht Gott, indem sie dessen reine Wahrheit in ihrem Glauben und Bekennen wiederspiegelt. Daher die prinzipale Bedeutung, welche Christus dem Glauben beimisst; er bezeichnet eben eine Folge der unsichtbaren Sendung des Gottessohnes in die Seelen, und zwar die Verähnlichung derselben mit ihm als dem Worte der göttlichen Wahrheit.

Bild Gottes wird der Herr genannt, um zu sagen, dass er in jeder Hinsicht der vollkommene Sohn des vollkommenen Vaters, das ebenbürtige Wort des Gottes aller Herrlichkeit ist. Während der Name ‚Sohn‘ seine gleiche Persönlichkeit und Natur, der Name ‚Wort‘ seine reine Geburt aus der reinen Wahrheit betont, so will der Name ‚Bild‘ bedeuten, dass er sich in nichts als durch die gegensätzliche Beziehung seines Ursprungs vom Vater unterscheide, und dass die gött-

1) cf. Cyr. Al. dial. 5. de Trin. ad Jo. 14, 8—10. t. 8. p. 945. A. u. ad ps. 43, 4.

liche Natur und Wahrheit in ihm, dem Worte, auch hinsichtlich ihrer Fruchtbarkeit für das göttliche Willensleben der väterlichen Vollkommenheit gleich sei. Obschon der Name ‚Wort' zunächst nur eine Produktion des erkennenden Geistes bezeichnet, so ist darin auch das Prinzip für eine weitere geistige Thätigkeit eingeschlossen; das Geistesleben wäre unvollendet, wenn nicht zur vollendeten Erkenntnis die Vollendung des Willens käme. Eine Erkenntnis, welche für den Willen unfruchtbar ist, welche nicht zur Liebe der erkannten Wahrheit anregt, ist eine unfertige Erkenntnis; darum sagt der hl. Thomas, das in Gott hervorgehende Wort sei nicht mit jedem beliebigen Worte zu vergleichen, sondern nur mit einem solchen, quod spirat amorem. Die Vollkommenheit des Geisteslebens findet ihren unentbehrlichen Abschluss in der hl. Liebe, im seligen Vollbesitze des erkannten Guten. Wenn das eingeborne Wort daher ein wahres Ebenbild des hl. Vaters ist, so ist es ebenso wie er Princip der hl. Liebe, des hl. Geistes, und zwar sowohl als Gott, wie als Wort der ausgesprochenen Wahrheit[1]). Als Gott, weil Gott ein vollkommener Geist ist, in seinem Wollen nicht minder vollendet wie in seinem Denken; als Wort der Wahrheit, weil die Bethätigung des Wollens als solche durch die Erkenntnis und Offenbarung der göttlichen Güte vermittelt ist. Bild Gottes ist der eingeborne Sohn demnach als Prinzip des hl. Geistes: ‚Est enim in illa Spiritus intelligentiae, sanctus', . . . (Sap. 7, 22. 23.)

Durch den Ratschluss der unsichtbaren Sendung des göttlichen Sohnes in den begnadigten Geist kehrt er also auch in seiner Eigentümlichkeit als Ebenbild des hl. Vaters und als Urheber einer hl. Liebesgesinnung in die Seelen, als Spender des Gnadengeistes in die Kirche ein. Es entspricht derselben relativen Vollkommenheit des göttlichen Ebenbildes, dass er in seiner sichtbaren Erscheinung als Urheber unserer Heiligung erschien, und zwar durch die sittliche Kraft seiner Lehren,

1) Auch der hl. *Thomas* weist die Begründung des Namens ‚Ebenbild' mit der gemeinsamen Spiration des hl. Geistes nicht ganz ab; er hält sie nur für ungenügend, weil relative Proprietäten nicht zum Mass der Aehnlichkeit und Unähnlichkeit genommen werden sollten. Doch auch die relativen Proprietäten sind wahre Vollkommenheiten, und kommen allen Personen in gleichem Masse zu, entweder in identischer Uebereinstimmung oder in relativer Gegensätzlichkeit.

durch das Beispiel seines Lebens, durch das Verdienst seines Todes: alle seine Worte, Thaten und Verdienste sind eben wie er selbst erfüllt mit dem aus ihm hervorgehenden hl. Geiste, und in Folge dessen Triebkräfte zum ewigen Leben. Aus diesem Grunde wohnt die Weisheit nur dann unsichtbar in den wiedergebornen und gläubigen Seelen, wenn sie den von ihr ausgehenden hl. Geist aufnehmen, d. i. Gott lieben und die Gebote erfüllen. Dagegen sind diejenigen dem Gottesbilde unähnlich, welche widerstreben, dass es auch in ihnen Prinzip des hl. Geistes, hl. Liebe, hl. Lebens sei. ‚Ego mater pulchrae dilectionis et timoris et agnitionis et sanctae spei'. (Eclus. 24, 24.) ‚Convertimini ad correptionem meam: en proferam vobis Spiritum meum, et ostendam vobis verba mea'. (Prov. 1, 23.)

Durch seine Geburt ist der Logos die ewige Verherrlichung Gottes als Sohn, Wort und Bild: als Sohn, weil er der g l e i c h w e s e n t l i c h e Abglanz des ewigen Lichtes ist (candor est enim lucis aeternae); als Wort, weil er wie ein makelloser Spiegel die Majestät Gottes offenbart (et speculum sine macula Dei majestatis); als Bild, weil er wie der Vater aus seiner hl. Natur den Geist der Heiligkeit und der Güte ausatmet (et imago bonitatis illius): nicht minder ist er durch seine Wiedergeburt in der begnadigten Schöpfung die zeitliche Verherrlichung Gottes. Ebenso gewinnt die Schöpfung ihrerseits dadurch, dass sie den Sohn Gottes in ihre Natur, ihre Erkenntnis und ihre Gesinnung aufnimmt, eine alles Geschaffene übersteigende Kraft, um ihren edelsten Zweck gotteswürdig zu erfüllen, Gottes Herrlichkeit zu verkünden. Sie thut dies, indem sie durch die heiligmachende Gnade der Kindschaft in ihrer Natur verklärt zum Abglanz des göttlichen Lichtwesens wird, indem sie vom Worte Gottes gläubig durchdrungen in ihrem Bekenntnis die göttliche Wahrheit wie ein reiner Spiegel wiederstrahlt, und indem sie durch den Einfluss der zur wahren Liebe antreibenden Wahrheit in ihrem ganzen Streben geheiligt ein lebendiges Bild seiner Güte wird.

Was im Ziele und in der Prädestination das erste ist, ist in der Ausführung das letzte. Die unsichtbare Sendung ist das höchste Ziel; ihre (vollkommene) Erfüllung wird darum eingeleitet durch das schöpferisch hervorbringende Wirken und die darauf beruhende geschöpfliche Entwicklung, und vollends

herbeigeführt durch die sichtbare Sendungsthätigkeit der göttlichen Personen.

Wir gehen daher über zu der Erforschung jener Beziehungen, in welchen die auf die gloria Dei gerichtete göttliche Wirksamkeit und sichtbare Sendung Christi zur hl. Dreifaltigkeit, insbesondere zum Logos steht.

Untersuchen wir zunächst, wie die Schöpfung als solche, d. i. als materielle Voraussetzung einer übernatürlichen Verherrlichung Gottes durch die Aufnahme des Gotteswortes selbst, durch ihr Sein und Wirken den Schöpfungszweck — die Verherrlichung Gottes — erfülle.

Das geschöpfliche Sein ist eine Verwirklichung von Ideen, welche in Gottes Erkenntnis enthalten und in seinem Worte ausgesprochen sind. Dieselben bestimmen die verschiedenen Richtungen, in welchen die einfache Vollkommenheit des höchsten Wesens in einzelnen Zügen nachgeahmt werden kann. Die allgemeinste Nachahmung des vollkommenen Seins wird durch die Schöpfung als solche, d. h. durch das Hervorbringen der Dinge aus dem Nichts zur Existenz schlechthin bewerkstelligt. Diese Wirkung erreicht die schöpferische Ursache durch das immanente Aussprechen ihres Schöpferwillens, d. i. durch den Logos als Schöpfungswort. Der Logos ist nämlich ein spekulatives Wort bezüglich derjenigen Wahrheit, welche ewig und durch sich selbst Wirklichkeit besitzt, also der göttlichen Dinge; dagegen ein befehlendes und bewirkendes Wort bezüglich derjenigen Dinge, welche nicht aus sich selbst und notwendig Wahrheit und Wirklichkeit besitzen. Die erste Verherrlichung Gottes als des allein notwendigen Wesens, welches die allmächtige Ursache aller seienden Dinge ist, erfolgt demnach durch seinen Logos als sein freies Schöpfungswort, wodurch dasjenige, was nicht ist, zum Sein und zur Wahrheit gerufen wird: Verbum potentiae.

Die unendlich reiche und dennoch unendlich einfache Vollkommenheit Gottes kann von der Kreatur nur in einzelnen und getrennten Zügen nachgeahmt werden; denn alle Vollkommenheit in einer einfachsten Wirklichkeit zu sein, ist ein Vorrecht Gottes, weil das vollkommenste Sein nur ein einziges sein kann. Die nachahmende Darstellung des einfachen Reichtums Gottes erfolgt demnach in vielen Gattungen und Arten von Wesen; in Wesen, deren Substanz mit vielfachen

Ordnungen von Umständen, Eigenschaften und Kräften ausgestattet ist. Das Eine in einem geordneten System von vielen Formen so nachzuahmen, dass die vielen und verschiedenen Einzelzüge ein grosses (Mosaik-) Bild der göttlichen Vollkommenheit werden, geeignet sie offenbar zu machen[1], das ist Sache der im eingebornen Worte ausgesprochenen Weisheit. Als ausgesprochene Kunst, als Verbum artis verherrlicht der Logos die schöpferisch gestaltende Weisheit.

Die geschaffenen Dinge (quarum actus primus non est perfectio ultima) sind nicht ihre Vollkommenheit selbst, sondern sollen dieselbe durch geordnete Entwicklung ihrer Fähigkeiten, durch eigene, vital-spontane oder freie Entfaltung ihrer Kräfte und durch die Einwirkung äusserer und höherer Ursachen erlangen. Insofern diese göttliche Ordnung ihrer Natur unwiderstehlich eingeprägt ist, heisst sie Naturgesetz; insofern sie den Vernunftwesen als frei zu befolgender Gotteswille vorgestellt ist, heisst sie Sittengesetz. Sache der Güte ist es nun, die Schöpfung zu ihrer Vollkommenheit hinzuordnen. Indem daher Gottes Wort das göttliche Gesetz in der natürlichen und sittlichen Ordnung kundgiebt, offenbart es die göttliche Güte und Heiligkeit — Verbum legis — und zwar in doppelter Weise.

Als gesetzgebendes Wort im engern Sinne offenbart es den zu erfüllenden Gotteswillen als die hl. Norm des kreatürlichen Freiheitsgebrauches: es geschieht dies durch die natürliche, die alttestamentliche wie neutestamentliche Offenbarung der göttlichen Gebote und Verbote, Verheissungen und Drohungen, und durch die Bewahrung dieses sittlichen Palladiums in der Kirche. Hiedurch wird die Heiligkeit als die reinste Güte geoffenbart, als eine Norm, ausser welcher kein Wesen seine Vollkommenheit gewinnen kann. So ist der Logos das ordnende Gesetz der Welt, — ‚Per me reges regnant et legum conditores justa decernunt; per me principes imperant et potentes decernunt justitiam'. (Prov. 8, 15. 16.) — welches seine physische

1) Hierher gehört die Ausführung des hl. *Athanasius* orat. c. gent. c. 40—42., in welcher er die Konstituirung der Welt mit der persönlichen Proprietät des Logos als des einen Gottesgedankens und als des kunstvoll alle verschiedenen Gattungen, Arten und Wirkungsweisen einigenden Weltgedankens in Verbindung bringt, und demgemäss auf den Logos zurückführt. Aehnl. *Greg. Naz.* or. 32. c. 10. u. 11; und orat. 45. n. 6.

und moralische Sanktion, die Garantie seiner Erfüllung in sich selbst enthält, und dokumentirt auf diese Weise die alleinige G ü t e der göttlichen Ordnung.

Der Logos ist zugleich auch das r i c h t e n d e Wort der Welt, das die geschöpfliche Entwicklung durch sich selbst abschliesst, indem es die Erfüllung des göttlichen Gesetzwillens im endlichen Schicksale der Guten und der Bösen zur Offenbarung bringt. Damit erscheint Gottes Heiligkeit als allsiegreiche Ueberwinderin des Bösen, i n denjenigen, welche sie aufnahmen, wie g e g e n ü b e r denjenigen, welche sie zurückwiesen. Durch die Heiligkeit seines Gesetzes erscheint Gott als der siegreiche Ueberwinder des Bösen an sich; das begangene und nicht bereute Böse überwindet er durch die Gerechtigkeit seines Gerichtes. — In dieser letzten Vollendung der Dinge wird zugleich die ideale Vollkommenheit erreicht, wie sie in dem göttlichen Plane gewollt, im Logos ausgesprochen, und der Welt als Ziel vorgestellt war.

Die vollkommene Garantie, dass Gott sein erstes Ziel in der Welt erreiche, liegt demnach in seinem Sohne, dem Worte seiner ewigen Herrlichkeit. ‚Confidite! ego vici mundum'. (Jo. 16, 33; 1. Jo. 5, 4.) Dagegen die Bürgschaft für uns, dass Gott seine Verherrlichung nicht ohne Rücksicht, sondern gerade in unserm Heile erlangen wolle und werde, liegt in seiner Liebe, im hl. Geiste, der stark und sanft genug ist, um auch die widerstrebenden Geister den göttlichen Absichten freiwillig zugänglich zu machen, dem göttlichen Lichte und der göttlichen Liebe zu öffnen (etiam rebelles nostras ad te compelle voluntates). Hieraus erklären sich die Worte des Herrn: ‚*Expedit* vobis ut *ego* vadam: si enim non abiero, Paraclitus non veniet ad vos; si autem abiero, mittam eum ad vos. Et cum venerit ille, arguet mundum de peccato, et de justitia et de judicio. . . . ille me clarificabit'. (Jo. 16, 7—15. Jo. 12, 32.) Das offenbarende Wort verhärtet die widerstrebenden Seelen (cf. Exod. 7, 3; Isai. 6, 9 sq. Jer. 1. Pharisäer) und erdrückt die Schwachen ohne das Wehen des Gnadengeistes; daher nützt es den Jüngern und der Welt, dass der Herr in seine Verklärung eingehe und die letzte Bedingung der Geistessendung erfülle: dieser verherrlicht ihn dann, indem er ihm die Herzen erschliesst, und ihn als das Verbum spirans Amorem erweist, nicht blos als das Wort der in sich unbeugsamen Wahrheit.

Es gilt auch hierin das Axiom, Gott wirke alles durch seinen Sohn im hl. Geiste; er will die Verherrlichung seines Namens, aber im Geiste der Liebe und Gnade. Nur diejenigen, welche der Absicht seines Gnadenwillens widerstreben, müssen widerwillig, aber unvermeidlich durch ihren ewigen Untergang wenigstens dem ersten Gotteszwecke dienen; es wird ihnen zwar gestattet, dem Geiste der Gnade zu widerstehen, aber sie verfallen dem Worte des Gerichtes, und müssen wenigstens mit dem Urteil des Verstandes die göttliche Herrlichkeit anerkennen, wenn sie sich auch mit dem Willen gegen dieses Bekenntnis sträuben.

Die göttliche Kausalität will ihr erstes Ziel — die glorificatio Dei per Deum in Deo — nicht ohne, sondern gerade durch die Schöpfung erreichen: daher sind alle in erster Linie dazu berufen, Gott zu verherrlichen: vereinigt zur Gemeinschaft aller Heiligen im Geiste der Liebe und durch das Bekenntnis der Wahrheit d. i. durch Christus. Die Verherrlichung Gottes seitens der Schöpfung vollzieht sich durch die Anerkennung und das Bekenntnis der geoffenbarten Wahrheit, die Einrichtung auf das gottgegebene Ziel, und die thätige Erfüllung des Gesetzes; sie ist als solche wie jede Aktion des Verstandes vorwiegend auf das Objekt gerichtet, eine Hinbewegung des geschöpflichen Geistes zu Gott.

Die Stimmen der Natur und der niedern Lebensreiche, welche die Ehre Gottes erzählen, werden von dem Haupte der sichtbaren Schöpfung, dem Menschen gesammelt, vergeistigt, in die Formen des Gebetes und des liturgischen Gottesdienstes aufgenommen und Gott in höherer Form als Opfer geweiht [1]. Die Gebete der einzelnen Menschen (Mat. 18, 20) vereinigen sich in dem kostbaren Gebete der streitenden, leidenden wie verklärten Kirche (Apoc. 21, 24—26.); diese werden veredelt, indem sie von den Engeln mit den eigenen himmlischen Ge-

1) cf. Die schöne Schilderung, welche Gregor von Nazianz or. 45. n. 7. über die Art und Weise giebt, in welcher die drei Reiche der Schöpfung Gott durch den schöpferischen Logos verherrlichen. Der Schluss lautet: Τοῦτο δὴ βουληθεὶς ὁ τεχνίτης ἐπιδείξασθαι Λόγος καὶ ζῶον ἓν ἐξ ἀμφοτέρων, ἀοράτου δὲ λέγω καὶ ὁράτης φύσεως, δημιουργεῖ, τὸν ἄνθρωπον. . . . οἷόν τινα κόσμον ἕτερον, ἐν μικρῷ μέγαν ἐπι τῆς γῆς ἵστησιν, ἄγγελον ἄλλον, προσκυνητὴν μικτὸν, ἐπόπτην τῆς ὁρατῆς κτίσεως, μύστην τῆς νοουμένης, βασιλέα τῶν ἐπὶ γῆς, βασιλευόμενον ἄνωθεν, ἐπίγειον καὶ οὐράνιον.

sängen vermischt in mystischen Opferschalen dem Lamme dargebracht werden. In dem eucharistischen Opferlamme selbst erhalten alle Gebete und Kulte der streitenden Kirche ihre höchste Weihe, und werden zu einer gotteswürdigen Verherrlichung (Eucharistie); in und mit dem himmlischen Opferlamm (tamquam occisum Apoc. 5, 6.) werden die Gebete des gesamten Weltalls, der Erde und des Himmels, der Aeltesten und der Cherubim auf dem himmlischen Altare vor dem Throne der ewigen Majestät dargebracht. (Apoc. 5, 6—14; 8, 1—5; oratio 3. post elevationem). Unter dem himmlischen Altare liegend erwarten die Martyrer die Vollendung ihrer Zahl, um als (holocaustum) Brandopfer auf den Altar des Lammes gelegt zu werden. (Apoc. 6, 9—11; 12, 11.) Der Lobpreis der jungfräulichen Seelen ist besonders enge mit dem unbefleckten Lamme verbunden (Apoc. 14, 1—5.); das Loblied des Lammes ist es wiederum, was die geduldigen Bekenner singen. (Apoc. 14, 12 sq. 15, 2—4.)

Auch die Hölle und das Feuer der Verdammnis sendet den Tribut der gezwungenen Anbetung zum Throne Gottes hinauf: ‚fumus ejus ascendit in saecula saeculorum‘. (Apoc. 19, 3; 14, 9—11.) Die verzehrenden Gerichte Gottes, welche die Engel im Laufe der Weltgeschichte durch Krieg, Pest, Hunger und Erdbeben vollziehen, werden in den Gebeten der Heiligen zu Lobpreisungen der hl. Gerechtigkeit umgewandelt; denn sie sind die Erhörung ihrer Rachegebete (Apoc. 6, 10; 8, 1—6; Fluchpsalmen, auch Jeremias), und Beweggrund neuer Preisgesänge. (Apoc. 12. 10—13; 15, 3—4; 16, 5—7; 19, 1—6.) Insbesondere aber ist das letzte Gericht durch das Lamm der Gegenstand ihrer Bitten (Apoc. 5, 9—12), und ihres Dankes (11, 15—18). Indem der Menschensohn diejenigen, welche sich beharrlich sträuben, Gott die Ehre zu geben und den Zweck ihres Daseins selbst zu erfüllen, im Gerichte dem ewigen Tod und Feuer anheimgiebt, vollendet er sein Brandopfer der Anbetung, und vereinigt den Jubel des Himmels und das Weheklagen der Hölle zu einem grossen Lobopfer des Herrn. (Isai. 63. 1—6; Apoc. 14, 14; 17, 14; 19, 11—21.) Die Hochzeit des Lammes ist zunächst ein Fest des Krieges und des Blutes, dann erst des Friedens und der Freude. — Die Verherrlichung Gottes wird demnach göttlicherseits durch das Wort seiner Selbstoffenbarung erreicht, bezieht sich demzufolge

insbesondere auf den Sohn, und wird von der Gesamtheit der Auserwählten in der Gemeinschaft der Kirche erfüllt und durch Christum als das Haupt des Universums der göttlichen Majestät dargebracht.

3. Die Herrlichkeit Gottes soll nach seinem Ratschlusse zumeist in dem Heile der beseligten Schöpfung geoffenbart werden; nur sekundär und bedingt durch die ewige Bestrafung der verstockten Sünder. Was Gott demnach zur Verherrlichung seines Namens thut, hat damit sofort auch den weitern Zweck, die Heiligung und Beseligung der Geschöpfe herbeizuführen. Sachlich ist Gottes Ziel eines: in Beziehung auf ihn selbst erscheint es als Verherrlichung seiner Majestät (scheinbar als bonum Dei); wird die Schöpfung ins Auge gefasst, so ist es das Heil derselben (bonum creaturae). Obschon auch der letztere Weltzweck durch die Selbstoffenbarung Gottes gefördert wird, so doch nur, insofern dieselbe bereitwillige Gemüter findet. Es setzt die Offenbarung der Wahrheit, wenn sie zum Heile der Kreatur ausschlagen soll, eine entgegenkommende Willensrichtung voraus; Lehre und Gesetz erfordern Gnadeneinflüsse, durch welche sie zum Eigentum der Seele werden, die Lehre mittelst des lebendigen Glaubens, das Gesetz mittelst thätiger Liebe. (cf. Didymus de Trin. l. 2. c. 7. n. 8 p. 584. C. D.) Ohnedies vermehren beide die Schuld und Verdammung.

Das Heil der Kreatur wird folglich dadurch erreicht, dass Gott ihr seine geschaffenen und ungeschaffenen Gnadengüter zu eigen giebt, so dass der endliche Geist dieselben mit Liebe erfasst, nach Gottes Absicht verwertet, und es durch die rechte Benützung verdient, die Wahrheit und Güte Gottes in unmittelbarer Vereinigung mit ihm zu geniessen. Die Mitteilung der Gnadengüter führt so durch den heiligen Gebrauch zum seligen Genuss. Wenn nun das mitteilende Prinzip die Liebe ist, wenn der hl. Geist in Gott die innere Bestätigung des gemeinsamen Liebeswillens ist, und wenn Gott seinen Erfolg ohne transeunten Einfluss schon durch sein immanentes Denken und Wollen hervorbringt, so steht der Heilszweck der Schöpfung mit dem hl. Geiste in besonderer Verbindung: er ist die innergöttliche Verpfändung des Gnadenwillens, die in

uns hineingelegte Mitteilung der uns zugedachten Güter, und das Unterpfand des zu vollendenden Heiles, da er als lebendige Gottesgabe zur Entfaltung und Verwertung aller in ihm selbst uns zugewiesenen Gnadenkräfte und Gnadengüter hindrängt: ‚Fons aquae salientis in vitam aeternam‘.

Die zweifache Richtung aller Geistthätigkeit hat zur Folge, dass jedes Gotteswerk zugleich eine Offenbarung und eine Liebesmitteilung ist. Die erste Hervorbringung der Dinge aus nichts ist eine Kundgebung der unbedingten Macht und absoluten Wahrheit seines Wortes; sie ist aber auch als solche eine That der absoluten Güte, nämlich einer solchen, welche durch gar kein vorherbestehendes Gut angeregt wird, ihre Gaben mitzuteilen, einer Güte, welche nicht einmal den Empfänger ihrer Geschenke voraussetzt, sondern hervorbringt. Da sich die Gratuität nach dem Masse dessen bemisst, was das Geschenk voraussetzt, so ist die Schöpfung eine unendlich freigebige Liebesgabe, ein donum gratuitum schlechthin. Die eigentümliche Göttlichkeit des Schöpfungsaktes besteht darin, dass das durch ihn gewordene Sein weder durch eigene Wahrheit den göttlichen Verstand zur Anerkennung, noch durch eigene Güte den göttlichen Willen zur Mitteilung der Lebensgüter bewegt, sondern dass die Dinge ihre ganze Wahrheit dem freien Schöpfungsworte, ihre ganze Güte der reinsten Freigebigkeit der freien Erbarmung Gottes verdanken. Kleiden wir diesen Gedanken in die Form, in welcher der hl. Thomas den Ausgang des hl. Geistes beschreibt, so wird die unbedingte Gratuität der Erschaffung durch diese Beziehung auf den Geist der ewigen Liebe wunderbar beleuchtet. ‚Quia amatum in voluntate existit ut inclinans et quodammodo impellens intrinsecus amantem in ipsam rem amatam (d. i. zu ihrer Verwirklichung), impulsus autem rei viventis ab interiori ad spiritum pertinet, convenit Deo per modum amoris procedenti, ut Spiritus dicatur, ejus spiratione quasi quadam aspiratione existente‘. (S. phil. l. 4. c. 19.)

Während der Gegenstand der notwendigen Liebe Gottes die Quelle und der Beweggrund der hervorgehenden (inclinationis et impulsus) Hinneigung und Anziehung ist, entquillt die innergöttliche Zuneigung zu der zu erschaffenden Welt in keiner Weise aus irgend einer vorauszudenkenden — etwa idealen — Güte derselben, sondern ist absolut frei und unbe-

einflusst. Die Beziehung auf den hl. Geist, das Produkt der göttlichen Willensneigung, dokumentirt demnach mit unvergleichlicher Evidenz die durch nichts beschränkte Gratuität der Schöpfungsgnade.

Die Schöpfung erscheint als ein Kunstwerk der göttlichen Weisheit, indem sie die Vollkommenheit Gottes in den mannigfaltigsten Gattungen und Arten wiederstrahlt. Dieselben sind indessen nicht blos eine buntfarbige und vielgestaltete Nachahmung der ewigen Schönheit, sondern ebenso verschiedenartige Gefässe, welche bereit stehen, um in ihrer Weise den Impuls des göttlichen Lebens in sich aufzunehmen. Das Leben ist Bewegung; alle zeitliche Bewegung muss auf eine erste Bewegung zurückgeführt werden, welche unbeschadet ihrer Lebendigkeit nur von sich selbst verursacht und ewig ist: diese erste Lebensbewegung ist das ewige Wehen des göttlichen Geistes innerhalb des höchsten Wesens. Er ist darum die von Gott ausgehende und jedem Geschöpf immanent gegenwärtige Lebensmitteilung, der erste Impuls einer jeden Art kreatürlichen Lebens und Bewegens; die erste Anregung zur spontanen Thätigkeit, aber sanft und schonend, wie es einer jeden Natur, Gattung, Lebensstufe entspricht. Vielgestaltig wie die Darstellung des göttlichen Bildes ist auch die Einflössung des göttlichen Lebensgeistes.

Als Gesetzgeber und Richter ist das persönliche Wort Gottes die vom Vater ausgesprochene Norm (ratio), welche einem jeden Wesen sein Ziel anweist und den Weg vorzeichnet, auf welchem die letzte Vollkommenheit zu erreichen ist, und schliesslich erreicht wird (Gericht). Auch diese Offenbarung des Ziel und Mittel bestimmenden Gesetzes ist ein (Verbum spirans Amorem) Wort, das Liebe atmet. Durch das hl. Gesetz zeigt Gott Ziel und Weg; durch die eingegossene Liebe giebt er das Verdienst und den Lohn des Verdienstes. Gottes Heiligkeit ist so gross, dass er sich nicht begnügt, seiner Kreatur durch die heiligmachende Gnade und die übernatürliche Führung eine höhere Vollkommenheit zu geben; seine Gnadengaben sollen vielmehr im höchsten Mass zum Lebenseigentum, zur eigensten That, zum freiesten Verdienste des begnadigten Geistes werden. Das von ihm eingeflösste Prinzip natürlicher Sittlichkeit und übernatürlicher Heiligkeit soll in das innerste und freieste Eigentum der Geschöpfe übergehen, und nicht

minder ihr Verdienst, als Gottes Gnade sein. So heiligt die Gnade des hl. Gottes; wenn auch niemand ohne ihn heilig sein kann, so sollen doch alle diese geistige Vollkommenheit nicht etwa durch äussere Zurechnung oder durch ein bloses Geschenk besitzen, sondern als ihr eigenes Verdienst. So schenkt Gottes Güte ihre Gaben; sogar das höchste Gut wird den Engeln und Menschen so gegeben, dass sie es kraft ihres freien Verdienstes und selbsterworbenen Anrechtes geniessen. Die erhabenste Inspiration und wirksamste Gnadenbewegung des hl. Geistes wirkt dermassen auf den freien Willen ein, dass die daraus hervorgehende gute Handlung ganz Produkt der kreatürlichen Freiheit ist, obgleich sie ganz und gar Gottes Gnade bleibt. Ja Gott flösst seine Liebe dem begnadigten Geiste so innig ein, dass die unendliche Würde seines Liebesgeistes in dem von ihm inspirirten freien Akte zum Anspruch eines unendlichen Lohnes, der Anschauung Gottes, wird.

Dasjenige nun, was unser innerlichstes Eigentum und unser freiestes Verdienst ist, was uns selbst am meisten gehört, und aus dem tiefsten Seelengrunde entspringt, ist die Liebe. Das donum charitatis, die Spendung des hl. Geistes ist daher eine Gabe der unendlichen Heiligkeit, welche auch an dem begnadigten Geschöpf keine blos empfangene, scheinbare und äusserliche Güte will, sondern eine echte und wahre; sie ist ferner eine Gabe der uneigennützigsten Freigebigkeit, welche gerade das höchste Gut dem begnadigten Geiste derart schenkt, dass sein seliger Besitz der Lohn des freien Verdienstes, die Errungenschaft eigener Liebe sein solle.

Vorausgesetzt, dass die Tendenz des zweiten Weltzweckes eine Art freier Fortsetzung des Hervorgangs des hl. Geistes nach aussen sei, müsste sich in der allgemeinen Form, wie Gott denselben erreicht, eine Analogie mit dem hypostatischen Charakter und dem Ursprung des hl. Geistes finden.

Verfolgen wir diese Analogie zunächst hinsichtlich des hypostatischen Charakters, so ist derselbe für die dritte Person durch die drei Namen: Spiritus stus, Amor, Donum, bestimmt.

Das Heil der Kreatur besteht wesentlich in der Teilnahme an dem höchsten Gute, sei es mittelbar oder unmittelbar, und erfordert demgemäss eine der geschaffenen Natur entsprechende Intimation der göttlichen Güter. Diese lebendige Ueberleitung

derselben erfolgt durch den hl. Geist, und zwar ist sie speziell begründet durch die Sublimität des göttlichen Wesens, vermöge welcher es andern mitteilbar ist. Die notionale Bethätigung der genannten Vollkommenheit geschieht durch den zweiten Hervorgang in Gott, und ist charakterisirt durch den Namen ‚hl. Geist'.

Der gute Gebrauch, den der begnadigte Geist von den empfangenen göttlichen Gütern macht, geschieht kraft der Liebe, deren Sache es ist, alle Thätigkeiten zum richtigen Ziele hinzuordnen. Insofern der hl. Geist als die höchste Liebe ausgeht, gewährt er uns den rechten Gebrauch der in ihm empfangenen Gnaden.

Durch die gewissenhafte Benützung des erhaltenen Guten wird der geschaffene Geist würdig und fähig, zu dem Genusse des höchsten Gutes erhoben zu werden. In dieser Selbsthingabe zum seligen Genuss äussert sich die göttliche Güte ohne jede Zurückhaltung, und erfüllt sich die Eigentümlichkeit des hl. Geistes als Liebesgabe Gottes auch an uns.

Betrachten wir die behauptete Analogie ferner im Hinblick auf das Prinzip, so geht der hl. Geist vom Vater und Sohne als von einem Prinzip aus, oder vom Vater durch den Sohn. So wird auch das im hl. Geiste mitgeteilte Heil dem Geschöpfe vom Vater durch den Sohn vermittelt[1]), und zwar in mehrfacher Weise. Die vollkommene Gabe des hl. Geistes ist für uns durch die Offenbarung und den Glauben, das Verbum sapientiae divinae et nostrae bedingt; ferner durch das Verdienst Jesu Christi, als der ratio artis divinae; endlich durch das Gesetz Christi und dessen Beobachtung. Die Gabe des Heiles (donum salutis) steigt vom Vater in uns herab durch das Wort seiner lehrenden Weisheit, seiner erfinderischen Kunst, seines hl. Gesetzes; die letzte Vollendung der Heilsgnade, das donum gloriae, wird für uns bedingt sein durch das Urteil des Richters.

Der hl. Geist geht nicht blos vom Sohne aus, sondern geht auch vom Vater hervor, um auf dem Sohne seiner Liebe zu ruhen und in ihm zu bleiben. Es ist dies ein Gedanke,

1) cf. *Thom.* ad ps. 35, 8—10: Est ergo lumen Christus, in quantum procedit a Patre; est fons vitae, in quantum est principium Spiritus vivificantis.

welchen der hl. Augustin herrlich entwickelt, (de Trin. l. q. c. 18. u. l. 15. c. 17.) den Johannes Damaszenus mit Vorliebe aufgenommen, (l. 1. de fid. orth. c. 7. 8.) den der hl. Thomas (de pot. q. 10. a. 4. ad 18$^{m.}$) und Bonaventura (lib. 1. sent. d. 14. a. 1. q. 1.) technisch präzisirt haben. Auch die begnadigte Kreatur wird vom Vater der Erbarmungen zu seinem Kinde wiedergeboren, allerdings nicht blos mit Liebe, sondern aus Liebe (aus dem hl. Geiste.) Daher ruht die hl. Liebe des väterlichen Wohlgefallens in ähnlicher Weise auf uns, wie auf seinem geliebten Sohne, aber wegen der Unvollkommenheit unserer Kindschaft so, dass sie um seinetwillen auf uns ruht, und durch uns zu ihm hinstrebt, damit das Vollmass Christi in uns erfüllt, und der geliebte Sohn an uns verherrlicht werde. Diese Liebe, die vom Vater in den Sohn ausströmt, befestigt uns in ihm, dem Vorbild unserer Begnadigung, verbindet uns mit ihm, dem Urheber unserer Heiligung, ordnet uns ihm wie die Glieder dem Haupte unter, zu unserm Heile und seiner Ehre.

Hinsichtlich des Objektes der Liebe, welche das essentiale Prinzip des hl. Geistes ist, muss unterschieden werden, welches das persönliche, und welches das sachliche Objekt der göttlichen Liebe sei. Dasjenige, was Gott liebt (objectum quod), ist das höchste Gut, und dieses ist der Würde nach (qualitativ) das edelste, reinste und erhabenste Gut (bonum honestissimum), und macht daher diejenigen, welche es lieben, edel, rein und heilig; seinem Nutzen nach (quantitativ) ist es das unendliche, unerschöpfliche, ewige Gut, und macht daher diejenigen, welche es besitzen, unaussprechlich und endlos selig.

Diejenigen Personen, für welche Gott seine Liebe hegt, — oder für welche die hl. Dreifaltigkeit den gemeinschaftlichen Besitz des göttlichen Lebens will, — sind die drei göttlichen Personen, und die von ihm zu seiner Freundschaft berufenen Geschöpfe. — Als Geist, welcher aus der Liebe der heiligsten Güte hervorgeht, treibt uns der hl. Geist zur Busse und zur sittlichen Anstrengung, um eines so erhabenen Preises würdig zu machen, er treibt uns auf den rauhen Pfad des sittlichen Kampfes und der Selbstüberwindung, bis der Lauf vollendet, die Treue erprobt, der Wille befestigt ist. — Andrerseits ist er der hl. Zeuge unseres Gewissens, und innerlicher Vorbereiter des Gerichtes. — Derselbe Geist, der auch aus

der ewigen Liebe des unermesslichen und lieblichsten Gutes hervorgeht, ist kraft dieses Ausgangs der süsse Seelengast, der Tröster durch Sündenvergebung, Einsprechung und Lebensführung, und Vorgeschmack des ewigen Seelenfriedens.

Insofern er aus der Freundschaftsliebe der göttlichen Personen hervorgeht, ist er für den himmlischen Vater ein Antrieb (oder eine Anmutung), uns wie seinen Sohn, d. i. mit der besondern Innigkeit eines Vaters zu lieben, und uns durch diese Liebe zu seinen Kindern zu machen; für den eingebornen Sohn dagegen, uns mit sich in die unaussprechliche Hingebung, mit welcher er am Vater hängt, hineinzuziehen, und zwar durch den Geist seiner eignen Sohnesliebe, den Geist der Kindschaft. — In uns wird er zur starken und innigen Anmutung, den himmlischen Vater [1]) und den eingebornen Sohn recht zu lieben, als den Ursprung aller Gnade und als das Urbild unserer Kindschaft. Er selbst, der Geist der Liebe, tritt in dem Objekt des Liebens mehr zurück, weil er sich vorzüglich als die Liebesneigung und Liebesgemeinschaft in Gott und in uns darstellt. Es erfordert eine weitere Reflexion, um ihn selbst ausdrücklich und formell als Gegenstand unserer Gottesliebe zu erfassen und zu umfassen, weshalb in den Gebeten und andern Ausdrücken der innern Gesinnung mehr die Liebe zum Vater und Sohn durch ihn, als die Liebe zu ihm selbst hervortritt. Weil der hl. Geist endlich auch aus der freien Liebe Gottes zu seinen Geschöpfen hervorgeht, und zwar einer solchen, welche dieselben zum höchsten Gute hinordnet, wird er in uns Prinzip der rechten Nächstenliebe, welche die andern um Gotteswillen liebt und zu Gott als ihrem Ziele hinführt.

Ein dritter Gesichtspunkt für unsere Untersuchung ist die Eigentümlichkeit, wie der hl. Geist hervorgeht. Der formelle Charakter einer Willensproduktion ist die innere Bewegung, Hinneigung zu dem begehrten oder geliebten Gute, um sich mit bewusster Ueberlegung und mit ganzem Gemüte in dasselbe zu versenken (Quies deliberata et perfecta animi in bono dilecto, sive cui sive quod diligit). Die Neigung und Hinbewegung ist bei uns zumeist nicht blos affektiv, sondern

1) cf. Ignat. ep. ad Rom. c. 7, 2: Ὁ ἐμὸς ἔρως ἐσταύρωται καὶ οὐκ ἔστιν ἐν ἐμοὶ πῦρ φιλόϋλον· Ὕδωρ δὲ ζῶν καὶ λαλοῦν ἐν ἐμοί, ἔσωθέν μοι λέγον· Δεῦρο πρὸς τὸν Πατέρα.

ein wirkliches äusseres Suchen und Bemühen nach der Vereinigung mit dem Gegenstand unseres Begehrens. Bei Gott aber ist die Zuneigung der Liebe (impetus et motus amoris) rein affektiv und in der vollkommenen Seligkeit aufgehoben, welche ihm die hl. Vollendung seines Wesens gewährt. Für uns wird die in Gott ausgehende Liebesbewegung, soweit sie uns betrifft, der Anstoss einer Reihe von göttlichen Thaten, durch welche Gott uns in der Zeit zu sich beruft und führt: ‚nam ex eo quod Deus amat seipsum, omnia ordine quodam ad se convertit'. (de pot. q. 9. a. 9. c.) — In uns wird der Deus procedens per modum amoris zum lebendigen Antrieb, das höchste Gut zu begehren und zu ersehnen, zu verdienen und zu erringen, und unruhig zu sein, bis wir Ruhe finden in ihm. Das Ergebnis der beharrlichen Willensbewegung auf das Zielgut hin ist die endgiltige Befestigung des Willens und die ungestörte Ruhe des Gemütes in dem geliebten Gute: darin besteht die vollendete Heiligkeit und Seligkeit.

Für uns ist der hl. Geist die Bestätigung des göttlichen Liebewillens, das Unterpfand der uns verheissenen Seligkeit; er ist dies als die innergöttliche Besiegelung des Begierdewillens (amor concupiscentiae), womit Gott uns zur Anschauung und Geniessung seines Wesens prädestinirt, und als Unterpfand der göttlichen Freundschaftsliebe (amor amicitiae), derzufolge wir nach dem Ebenbilde des Eingebornen zur Gemeinschaft des göttlichen Innenlebens berufen werden. Es kann ja für die göttlichen Verheissungen keine sicherere Bürgschaft geben, als die Treue der göttlichen Liebe selbst, deren unveränderliche Besiegelung ihr persönliches Produkt ist, der hl. Geist.

In uns ist der hl. Geist die Konfirmation des Willens in einer Gottesliebe, welche affektiv über alles geht, und effektiv kein Opfer scheut, jene unerschütterliche Befestigung des Geistes in Gott, wie sie sich in den Propheten, Aposteln und Martyrern verwirklicht findet. — In uns ist er endlich das unauslöschliche Merkmal der persönlichen Beziehungen, in welche wir durch die übernatürliche Konsekration zu Gott getreten sind, das hl. Urbild der drei sakramentalen Charaktere, das hl. Siegel unserer Auserwählung zur Kindschaft Gottes, die lebendige Gottesweihe unserer Seelen zum hl. Zelt der Ruhe Jehovahs, zum Heiligtum des Herrn, wo der Vater im Lichtglanz seines Wortes und in der Feuerglut seines Geistes thront.

Der Heilszweck der Schöpfung steht demnach in besonderer Verbindung mit dem hl. Geiste, und wird vollkommen erfüllt in der Erfüllung seiner unsichtbaren Sendung als Gabe des Heiles, herbeigeführt durch die lebendigmachende, führende und heiligende Thätigkeit Gottes, besonders insofern sie dem hl. Geiste appropriirt wird und sich an seine sichtbare Sendung anschliesst. Wie jedoch die Produktion des hl. Geistes selbst die Zeugung des Sohnes begrifflich voraussetzt, so setzt auch die Beseligung der Kreatur durch die vollkommene Mitteilung des höchsten Gutes voraus, dass sich der geschaffene Geist durch freie Erfüllung des ersten Schöpfungszweckes des zweiten würdig gemacht habe.

Auch in diesem Gebiete ergiebt unsere Untersuchung das Resultat, dass die besondere Beziehung einzelner göttlicher Personen weit entfernt ist, die beiden andern davon zu trennen; vielmehr bedingt sie die korrelativ entgegengesetzte Art der Beziehung. Indem der hl. Geist die Gabe unseres Heiles ist, wird uns das höchste Gut nicht blos soweit als es in ihm selber subsistirt gegeben, sondern so wie es sich in der ganzen Dreifaltigkeit entfaltet. Je eigentümlicher sich die Mitteilung und Befestigung der Heilsgüter in den Seelen an die Proprietäten des hl. Geistes und seines Ausganges anschliesst, desto zahlreicher und enger sind die Bande, welche unser Heilswerk mit Gott dem Vater und dem Sohne eigentümlich verbinden; denn die eine relative Proprietät bringt die entgegengesetzte korrelative Proprietät mit sich. Alle Proprietäten des hl. Geistes und seines Ursprungs sind relativ, ob wir ihn als antreibenden Geist der Heiligung, oder als Gabe oder als Liebe besitzen: immer zieht er bei seiner gnadenvollen Einkehr seinen Spirator und Spender mit in die Seelen hinein. In ihm fliesst uns die Erbarmung des Vaters und das Verdienst des Sohnes zu; mit ihm werden die persönlichen Vollkommenheiten und die Liebe beider zum Besitz unserer Seelen.

Ferner ergiebt sich aus dem Gesagten, dass die Kausalität der hl. Dreifaltigkeit in dem Werke unserer Beseligung allseitig (in den verschiedenen Weisen der Ursächlichkeit) sei. Das trinitarische Mysterium ist, wie dargethan, die formelle, bewirkende und finale Ursache unseres Heiles; es ist auch die vorbildliche. Gerade so wie in der Gottheit die Gemeinschaft der heiligen und seligen Liebe durch den Ausgang des Sohnes

nach seinen verschiedenen Proprietäten vermittelt ist, so ist auch unser Heil bedingt durch die sichtbare Sendung und das Verdienst des Sohnes, des auctor salutis, innerlich bedingt durch die fortschreitende Erfüllung seiner innern Sendung und der Verherrlichung Gottes.

Da der hl. Geist nicht blos vom Sohne ausgeht, sondern auch vom Vater hervorgehend in ihn, den mit Liebe geborenen Sohn, eingeht, um in ihm — als die Liebe des Vaters — zu bleiben und zu ruhen, so fügt uns die Liebespflege des himmlischen Vaters in seinen Sohn ein, wie Glieder in das Haupt, wie Rebzweige in den Weinstock, damit wir in dieser Verbindung mit dem geliebten Sohne an dem Segen der väterlichen Liebe teilnehmen [1]), und das Erbe seiner königlichen Herrschaft, das Reich seiner Glorie, der Ruhm seines Namens seien [2]).

Indem der göttliche Liebesgeist unser eigenes Heil durch unsere Unterordnung unter Christus bewirkt, bereitet er das Gericht des Menschensohnes vor und führt den zweiten Weltzweck auf den ersten zurück. Dadurch giebt er Zeugnis von der Herrlichkeit des Menschensohnes [2]). Der hl. Geist, die vollkommene Gabe unseres vollendeten Heiles, ist auch die Vollendung des Reiches Jesu Christi in uns und in der Welt. Er, der uns die Schätze der göttlichen Freigebigkeit vermittelt, flösst uns auch die Gesinnung vollständigster Unterordnung ein, indem er uns beten lehrt: ‚Non nobis, Domine, non nobis, sed nomini tuo da gloriam! Adveniat regnum tuum‘!

Ausser der innergöttlichen Vermittlung des Heilszweckes ist die Ordnung der Auserwählten selbst für die Verwirklichung desselben von Belang. Alle geschaffenen Geister sollen ihr Heil wirken und erlangen in der Gemeinschaft der Kirche und durch das Verdienst — oder wenigstens im Dienste — Jesu Christi. In dem Haupte seines Reiches legte Gott durch die Prädestination der Menschheit Jesu die Fülle seines Geistes, die Schätze seiner beseligenden Wahrheit und Gnade nieder, damit vom Haupte aus in alle Glieder Gnade um Gnade einströme. Aus diesem Grunde heisst das Haupt aller Auser-

1) Jo. 6, 44. 66; 15, 1 sq.; 17, 2. 7. 8. 22 sq. Act. 4, 10.

2) Ps. 2; 44; 71; 109; Jo. 6, 40; 5, 22. 23; 17, 10. Phil. 1, 18 sq. 2, 9.

3) 1. Jo. 5, 5—13; Jo. 15, 26; 16, 8—15; Act. 2, 22 sq.; 4, 24—33; ps. 23. nach patristischer Auffassung.

wählten Christus, der Gesalbte: in ihm ist der Inbegriff und die Quelle des der Schöpfung zugedachten Segens.

So wie alle durch Christum (im Dienste Christi) und in der gottgewollten lebendigen Gemeinschaft der allgemeinen, Himmel und Erde umspannenden Kirche die Seligkeit erstreben sollen, werden auch alle die Seligkeit als Glieder eines Ganzen geniessen, nicht der eine oder andere losgelöst von der Beziehung zu den andern, für sich allein, sondern in der lebendigen Gemeinschaft aller Heiligen und als Glieder eines Hauptes.

Darum heben die Väter stets so scharf hervor, die Ordnungen der Engel seien nicht abgeschlossen, sondern erwarteten ihre Ergänzung aus dem Menschengeschlechte; darum steht die Entscheidung im Himmel, das Heil der seligen Engel und die Verdammnis der Dämonen in innerer Beziehung zum Mysterium Christi, als des Hauptes der Engel; daher sind die Hierarchien der seligen Geister durch vielfältige Aufgaben in die übernatürlichen Schicksale des Menschengeschlechtes verflochten; daher werden die Apostel einstens auch über die Engel richten. Christus ist der Eckstein der ganzen Gottesstadt, sein Name ist es, in welchem allein Heil war und ist; er ist das Zeichen, an welchem sich die Loose des Lebens und des Todes entscheiden, von jener ersten Entscheidung im Himmel an, bis die letzte Entscheidung im Gerichte von dem Menschensohn gefällt wird. Die Vereinigung mit Christus und seiner Kirche ist daher die unerlässliche Bedingung des Heiles; keiner kömmt zum Vater, es sei denn durch ihn, und keiner kann die ewigen Segnungen empfangen, es sei denn als die Frucht des messianischen Verdienstes, als Bürger der von Christus regierten Gottesstadt, als Glied der lebendigen Kirchengemeinschaft.

Während das erste Ziel der Schöpfung, die Ehre Gottes, vorzüglich durch das Haupt derselben verwirklicht erscheint, — denn es wird um so besser erfüllt, je erhabener die Person ist, welche es ausführt, — tritt die Beseligung der Kreatur mehr in den einzelnen Auserwählten hervor, weil die Erbarmung der göttlichen Gnade und der Reichtum seiner Liebe in der dem Nichts entstammenden Niedrigkeit verdienstloser Geschöpfe die geeignetsten Gefässe findet.

Betrachten wir nochmals die beiden Tendenzen der Schöpfung und ihre Beziehung zu den ausgehenden Personen, so finden dieselben ihren Abschluss in der Sendung des Sohnes und des hl. Geistes. Was anders will die Verherrlichung Gottes und die Beseligung der Welt bedeuten, als dass die geschaffenen Wesen ein Spiegelbild der göttlichen Schönheit, Gefässe des göttlichen Lebens werden sollen? Dann wird die Verherrlichung Gottes durch die Welt erfüllt, wenn sie im Worte aus allen Gott anschauenden Geistern wiederstrahlt, und der Tribut der gemeinsamen heiligsten Liebe vor dem Throne des Allerhöchsten niedergelegt, und damit die Sendung des Sohnes vollbracht ist. Und wenn Gottes Gabe, Gottes Liebe, Gottes Geist und Leben zum unverlierbaren Besitz der verklärten Geisterwelt geworden ist, wenn der Dreieinige für ewig von den Seelen Besitz genommen hat, wenn die Sendung des hl. Geistes erfüllt und Gott alles in allem ist, dann ist das Heil der Welt vollendet.

Die Offenbarung der göttlichen Herrlichkeit in dem wesensgleichen Worte, und die vollkommene Gemeinschaft der göttlichen Liebe im hl. Geiste ist der ewige Zweck des innern Lebens der Gottheit; die Ausstrahlung desselben Wortes nach aussen verherrlicht Gott in der Welt, und die Spendung desselben Liebesgeistes beseligt die Welt in Gott.

5. Artikel. Biblische und patristische Begründung des vierten Artikels.

Wir haben in der seitherigen Entwicklung des thatsächlichen Schöpfungszweckes die Beziehungen der einzelnen Personen nicht nur stark hervorgehoben, sondern gerade diesen persönlichen Beziehungen die grösste Bedeutung beigelegt. Es geschah dies bei der Darlegung der wirkenden Bethätigung Gottes, zumeist aber bei der Bestimmung des Weltzieles selbst: Die Verherrlichung Gottes wird erreicht durch die Verherrlichung seines (menschgewordenen) Sohnes im Walten des hl. Geistes. Denn die Erhöhung Jesu ist der Wille des Vaters und die Tendenz des hl. Geistes. Die Beseligung der Welt wird in der Gabe des hl. Geistes erfüllt, deren Urheber (für uns) Christus ist.

Dass diese trinitarischen Beziehungen in der That die Seele aller Werke Gottes, das Alpha und das Omega der

Schöpfung seien, soll im Folgenden aus der hl. Schrift und den teleologischen Uebersichten der Väter und Liturgien dargethan werden.

An die Spitze der biblischen Offenbarungen über die übernatürliche Teleologie sei der aaronitische Segen gestellt, jenes von Gott vorgeschriebene Gebet, in welchem der Hohepriester die Erfüllung des göttlichen Gnadenratschlusses feierlich erflehte: ‚Benedicat et custodiat te. Ostendat Dominus faciem suam ad te, et misereatur tui. Convertat Dominus vultum suum ad te, et det tibi pacem‘. (Num. 6, 22—27. sc. 24—26.) Die Offenbarung des göttlichen Antlitzes ist unverkennbar die Erfüllung der unsichtbaren Sendung des Sohnes, wie sie Jo. 1. dargestellt ist; die gnädige Zuwendung des göttlichen Angesichtes erfolgt durch die stufenweis fortschreitende Herrschaft des Trösters, der durch die Zueignung und Festigung des wahren Gutes in der Liebe den Seelen den bleibenden Frieden bringt, — wie es Jo. 14, 22 sq. das Pfingstevangelium entwickelt. Es ist in alttestamentlicher Sprache der apostolische Segenswunsch: ‚Gratia Domini nostri Jesu Christi et charitas Dei et communicatio Spiritus sti sit cum omnibus vobis. amen‘. (2. Cor. 13, 13.)

Die ausführlichste Entwicklung des Systems der göttlichen Thaten gab die hl. Schrift in derjenigen Zeit, in welcher die Philosophie durch ihre eigene Blüte und Verbreitung das Interesse an einer höhern Auffassung der geschichtlichen Teleologie bis zum höchsten Grad erweckt hatte. Die Propheten hatten die einzelnen Führungen Gottes unter dem mehr praktischen Gesichtspunkt von Lohn und Strafe, Verheissung und Gericht voraus zu verkünden und zu erklären; die Psalmen verwerteten weitere oder engere Kreise der allgemeinen oder individuellen Gottesführung zu betrachtendem Gebet; die Verfasser der Weisheitsbücher beleuchteten das System der Gottesthaten in philosophisch-didaktischer Methode, (das hohe Lied in poetischer Symbolik) — aber nichtsdestoweniger mit dem Lichte des hl. Geistes. Von den zahlreichen teleologischen Schilderungen der Weisheitsbücher scheint Eclus. 24. das vollständigste Programm der übernatürlichen Vorsehung zu sein. Wenn man dasselbe mit dem Gebete des Isaias 63, 7—64, 12; und der Entwicklung Rom. 7. 8. über das individuelle, 9—11 über das allgemeine Heilssystem, des Epheserbriefs 1—3. und

4—6, vor allem aber mit dem hohenpriesterlichen Gebete Jesu zusammenhält, so stellt es die unerforschlichen Wege Gottes von ihrem ewigen Ursprung an bis zu ihrem ewigen Ziele in wunderbares Licht. Eclus. 24, 1—4 giebt die Einleitung. Die persönliche Weisheit Gottes erscheint zur Offenbarung ihres übernatürlichen Waltens vor den himmlischen Schaaren und allen Auserwählten. Zuerst erklärt sie ihren ewigen Ursprung aus Gott, v. 5., ihre schöpferische Wirksamkeit, ihre übernatürliche Einwohnung in den Engeln, ihre allgegenwärtige, allwirksame Regierung über Natur und Völker 6—10. Vers 11—13 enthalten den Ratschluss zur übernatürlichen Erhebung des Menschen, wobei die Gotteseinwohnung als das wesentlichste Moment hervortritt. Zuerst wird Israel der Prädestination gewürdigt, sodann die Heidenkirche, die ecclesia gentium. Zur Ausführung des Gnadenratschlusses erfolgt eine Sendung der Weisheit durch Gott den Vater, nachdem in v. 11 der Wunsch derselben, eine Wohnung der Ruhe in einem geschaffenen Geiste zu finden, erwähnt und vom Vater durch die folgenden Worte gebilligt worden. Da der Wunsch von dem Logos ausgeht, so ist es wahrscheinlicher, dass in v. 11 die höchste Form des Wohnens in einem geschaffenen Wesen gemeint ist, die Krone der Gnadenordnung, nämlich die Menschwerdung.

Vers 12 kann nach den zwei Gruppen von Lesarten doppelt verstanden werden. Die griechische Lesart (als Repräsentant der von der lateinischen abweichenden Lesarten) lautet: ‚Καὶ ὁ κτίσας με κατέπαυσε τὴν σκηνήν μου. Und mein Vater bestimmte mir mein Ruhezelt‘, nämlich Israel, und im höchsten Sinne die anzunehmende Menschheit, sowie die Erwählten des neuen Bundes als die Glieder meines mystischen Leibes. Nach der Vulgata: Et qui creavit me, requievit in tabernaculo meo, ergiebt sich folgender Sinn: Mein Vater billigte und segnete mit seinem Wohlgefallen das von mir erwählte Ruhezelt (Israel, die anzunehmende Menschheit, in quo mihi bene complacui, requiescet super eum Spiritus Domini, und die Kirche), um mit mir, wenn auch nicht zu persönlicher Vereinigung, in diese meine Menschheit niederzusteigen, durch auserwählende Liebe in der Ewigkeit, durch Zubereitung derselben im hl. Geiste und deren Heimsuchung in der Zeit. — Die in v. 13 ausgesprochene Sendung des Logos wird von ihm ausgeführt: 14—16 durch persönliche Verbindung mit dem Israel des alten

und neuen Bundes und die Schechinah in demselben. Wie der Ausdruck haereditas es nahelegt, ist die Weisheit bereits im alten Bund als (Verbum incarnandum) zur Menschwerdung gesandter Gott wirksam, wie im neuen Bunde als wirklicher Gottmensch. In v. 17—31 schildert die Weisheit, wie sie ihre Sendung durch eine Thätigkeit, welche Gnade erzeugt und spendet, ausführe. Die hervorgehobenen Momente zeichnen das Wesen der Gnade dahin, dass sie a) geistige Schönheit verleihe, um Gott zu gefallen, d. i. Heiligkeit (Spiritus meus mel dulcis); b) den Geist innerlich und ewiglich sättige und befriedige, d. i. Seligkeit (et haereditas mea super mel et favum). V. 32—46 erzählen die äussere Entwicklung des Gnadenwaltens und zwar v. 32—33 im alten Testament; (v. 34 fehlt im Griech. und Syr.) v. 34—39 im Gottmenschen Christus Jesus, aus dessen Fülle (v. 40) das übernatürliche Leben des neuen Bundes durch Ausgiessung des hl. Geistes entströmt, und die unsichtbare Wirksamkeit des Logos in seinem von ihm über die ganze Erde und bis ans Zeitenende ausgegossenen Geiste. Der Schlussvers weist auf den doppelten Zweck des göttlichen Waltens hin: Gott die Ehre der Verherrlichung, und denjenigen, welche die Wahrheit suchen, ewiges Heil zu erwerben.

Die Stimmen des neuen Testamentes über den teleologischen Grundzug des Gotteswerkes vereinigen sich alle in dem erhabenen Worte, mit welchem Christus sein hohepriesterliches Gebet beschliesst: ‚Et *notum feci eis Nomen* tuum et notum faciam, *ut Dilectio*, qua dilexisti me, *in ipsis sit et ego in ipsis*‘. (Jo. 17, 26. vgl. Aug. de civ. Dei lib. 8. c. 12.) ‚Ipsa est dilectio quae omnes bonos angelos et omnes Dei servos consociat vinculo sanctitatis, nosque et illos *conjungit* invicem nobis et *subjungit sibi*‘. Was der Herr im kürzesten Worte gesagt, führt sein Heidenapostel Gal. 4, 4—7 aus: ‚At ubi venit plenitudo temporis, misit Deus Filium suum factum ex muliere, factum sub lege, ut eos qui sub lege erant, redimeret, ut adoptionem filiorum reciperemus. Quoniam autem estis filii, misit Deus Spiritum Filii sui in corda vestra clamantem: Abba Pater. Itaque iam non est servus, sed filius: quodsi filius, et haeres per Deum. Christus suscepit vos in honorem Dei. v. 7. Deus autem patientiae et solatii (der Tröster) det vobis idipsum sapere in alterutrum secundum Jesum Christum, ut una-

nimes uno ore honorificetis Deum et Patrem Domini n. J. Christi'. (5. 6. cf. 16.) Die Verheissung, welche durch Christi Sendung erfüllt werden soll, ist die Spendung des hl. Geistes und seiner Gnade v. 13; denn wegen der ihr zu teil gewordenen Erbarmung soll die Kirche Gott verherrlichen. 8—12. Christus ist gesandt als Hohepriester zur Verherrlichung Gottes und Urheber der Geistesgnade; der hl. Geist wird gesandt als Gabe Gottes und Errungenschaft des messianischen Verdienstes, ut fiat *oblatio* gentium accepta et sanctificata in Spiritu sancto. (Rom. 15, 16.)

Johannes der Täufer verkündete als Zweck der Ankunft Christi: er komme, um die Sünden der Welt hinwegzunehmen, um mit dem hl. Geiste zu taufen, und um zuletzt die Widerstrebenden zu richten: eine Zweckbestimmung, welche in ihrer Dreiteilung inhaltlich und formell dem vom Herrn selbst (Luc. 12, 49—51. (Ignem . . . baptismo . . . pacem . . .) angegebenen Programm seiner Sendung entspricht. Der prinzipale Zweck ist immerhin die Verdienung und Sendung des göttlichen Liebesfeuers, jenes eifrigen und feurigen Geistes der Heiligkeit, der ihn selber in seiner Menschheit drängte: zur Sühnung der göttlichen Ehre, zur Rettung der Geschöpfe ewiger Liebe, zur Vernichtung des Bösen, zuerst der Sünde in seinem Blute, dann der Sünder in seinem Gerichte. — Von Christus mit dem hl. Geiste getauft, überzeugt sich die Welt von dem Wesen der Sünde, — aus der Sühnung des Erlösers, — von ihrem Berufe zur Gerechtigkeit, — die in Christi Menschheit zur Rechten Gottes erhöht ist, — und von dem Gerichte, das die Verstockten ereilen muss. (Jo. 16, 8—13.)

Christus ist gekommen, um die Wahrheit zu offenbaren, die Gerechtigkeit vorzuschreiben, die Heiligkeit lebendig vorzubilden, die Sünde in seinem Tode zu vernichten, Vergebung und Gnadenhilfe zu verdienen, die Seligkeit zu erwerben, um alle Aufträge seines Vaters zu erfüllen; kurz, um der Urheber alles Segens zu sein. Aber die Gabe alles von ihm erworbenen Segens ist der hl. Geist, der die Seelen von der Wahrheit Christi überzeugt, für sein Gesetz begeistert, zu seiner Heiligkeit erzieht, beim Anblick seines Kreuzes die Gewissen mit dem Schwert der Busse durchschneidet (Zach. 12, 10 sq. Act, 2, 36. 37), die Rechtfertigung vermittelt, das Heil verpfändet, und von Eifer brennen macht für Gottes Ehre. So

Gal. 3, 13. 14: ‚Christus autem nos *redemit de maledicto legis*, factus pro nobis maledictum (. . .), ut in gentibus *benedictio* Abrahae fieret in Christo Jesu: ut *pollicitationem Spiritus* accipiamus per fidem‘. — Christus ist gekommen, um das Reich Gottes zu begründen und zu beherrschen; seine Herrschaft, mit welcher er alles an sich zieht und dem Vater unterwirft, ist der hl. Geist, der die von Christus geordneten Stände zu lebendiger Einheit in die Gottesstadt einbürgert (Rom. 15, 16—19.), der selbst das Reich Gottes in uns ist: Rom. 14, 17. 18: ‚Non est enim regnum Dei esca et potus, sed justitia et pax et gaudium in Spiritu sto; qui enim in hoc servit Christo, placet Deo et probatus est hominibus‘. Daher definirt der hl. Thomas das neutestamentliche Gesetz geradezu als die Gnade des hl. Geistes: ‚Principaliter lex nova est ipsa gratia Spiritus sti, quae datur *Christi*fidelibus‘. (s. th. p. 1. 2[dae] q. 106. a. 1. c.) Gott herrscht daher durch Christum, sein lebendiges Gesetzeswort in der Gnade des heiligenden Geistes: in Gottes Herrschaft aber besteht die Ehre seines Namens und das Heil der Welt. Dieselbe trinitarische Teleologie in der Gottesherrschaft verkündet Petrus in seiner dritten Rede vor dem hohen Rate. (Act. 5, 29—32.)

Nichts anderes ist der Lobpreis der göttlichen Monarchie in lebendiger Dreifaltigkeit, welchen die Präfation der basilianischen Liturgie anstimmt: ‚König des Weltalls, Herr des Himmels und der Erde, aller sichtbaren und unsichtbaren Schöpfung, der Du auf dem Thron der Herrlichkeit sitzend die Abgründe überschauest, Anfangloser, Unsichtbarer, Unbegreiflicher, Unermesslicher, Unveränderlicher, Du Vater u. H. J. Christi, des grossen Gottes und Heilandes unserer Hoffnung, welcher das Bild Deiner Güte, Dein gleichartiger Ausdruck, in sich Dich den Vater zeigend, lebendiges Wort, wahrhaftiger Gott, vorzeitliche Weisheit, Leben, Heiligung, Kraft, und das wahre Licht ist, von welchem der hl. Geist ausstrahlt, der Geist der Wahrheit, die Gabe der Kindschaft, das Unterpfand der künftigen Erbschaft, die Erstlingsgabe der ewigen Güter, die lebendigmachende Kraft, die Quelle der Heiligung, von welchem die gesamte vernünftige und geistige Schöpfung befähigt wird, Dir zu dienen und Dir endlose Verherrlichung darzubringen; denn alles ist Dir untertan‘ [1]).

1) Δέσποτα τῶν ἁπάντων, κύριε οὐρανοῦ καὶ γῆς καὶ πάσης κτίσεως

Im Bilde des mystischen Tempelbaues entwirft der hl. Ignatius (ep. ad Eph. c. 9.) das Programm der Gnade: ‚Als Steine für den Tempel des Vaters, zubereitet für die Wohnung Gottes des Vaters, in die Höhe hinaufgehoben vermittelst des Werkzeuges Jesu Christi, nämlich des Kreuzes, als Kette gebrauchend den hl. Geist: euer Glaube sei euch das Band zum Hinaufziehen, die Liebe der Weg, der euch hinaufführt zu Gott'. ‚Warum werden wir nicht alle vernünftig, indem wir die Erkenntnis Gottes, welche Jesus Christus ist, aufnehmen? Warum gehen wir thöricht zu Grunde, indem wir die Gabe verkennen, welche der Herr wahrhaftig gesandt hat' [1])? Eine grossartige Schilderung der Zweckbeziehung aller Gottesthaten auf die Erfüllung der beiden unsichtbaren Gottessendungen giebt der hl. Irenäus (lib. 4. adv. haer. c. 37. auch l. 5. c. 1). Hierher gehört auch eine teleologische Erörterung bei Hippolytus c. haer. Noeti hom., welche nach der Darlegung der trinitarischen Oekonomie schliesst: ‚Per hanc enim Trinitatem Pater glorificatur; Pater enim voluit, Filius fecit, Spiritus stus manifestum fecit: omnes igitur Scripturae de hoc praedicant'. — Origenes zu prov. 8, 22. hebt die Stellung des Logos hervor, indem er ihn, im Gegensatz zum Geiste der Vollendung, unter dem Anfang der Wege Gottes versteht. — Eusebius von Cäsarea legt in seinem Comm. ad Luc. 13, 20.

ὁρωμένης τε καὶ οὐχ ὁρωμένης, ὁ καθήμενος ἐπὶ θρόνον δόξης καὶ ἐπιβλέπων ἀβύσσους, ἄναρχε, ἀόρατε, ἀκατάληπτε, ἀπερίγραπτε, ἀναλλοίωτε, ὁ Πατὴρ τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ιησοῦ Χριστοῦ, τοῦ μεγάλου Θεοῦ καὶ σωτῆρος τῆς ἐλπίδος ἡμῶν, ὅς ἐστιν εἰκὼν τῆς σῆς ἀγαθότητος, σφραγὶς ἰσότυπος, ἐν ἑαυτῷ δεικνὺς σὲ τὸν Πατέρα, Λόγος ζῶν, Θεὸς ἀληθινός, ἡ πρὸ αἰώνων Σοφία, ζωή, ἁγιασμὸς, δύναμις, τὸ φῶς τὸ ἀλήθινον, παρ' οὗ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐξεφάνη, τὸ τῆς ἀληθείας Πνεῦμα, τὸ τῆς υἱοθεσίας χάρισμα, ὁ ἀῤῥαβὼν τῆς μελλούσης κληρονομίας, ἡ ἀπαρχὴ τῶν αἰωνίων ἀγαθῶν, ἡ ζωοποιὸς δύναμις, ἡ πηγὴ τοῦ ἁγιασμοῦ, παρ' οὗ πᾶσα κτίσις λογική τε καὶ νοερὰ δυναμουμένη σοι λατρεύει καὶ σοὶ τὴν αἴδιον ἀναπέμπει δοξολογίαν· ὅτε τὰ σύμπαντα δοῦλα σά. (Euchol. magn. p. 88.)

1) Ὄντες λίθοι ναοῦ Πατρός, ἡτοιμασμένοι εἰς οἰκοδομὴν Θεοῦ Πατρός, ἀναφερόμενοι εἰς τὰ ὕψη διὰ τῆς μηχανῆς Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὅς ἐστιν σταυρός, σχοινίῳ χρώμενοι τῷ Πνεύματι τῷ ἁγίῳ· ἡ δὲ πίστις ὑμῶν ἀναγωγεὺς ὑμῶν, ἡ δὲ ἀγαπὴ ὅδος ἡ ἀναφέρουσα εἰς Θεόν. Ἐστὲ οὖν καὶ σύνοδοι πάντες, θεοφόροι καὶ ναοφόροι, χριστοφόροι, ἁγιοφόροι, κατὰ πάντα κεκοσμένοι ἐν ταῖς ἐντολαῖς Ιησοῦ Χριστοῦ. Und c. 17, 2: Διὰ τί δὲ οὐ πάντες φρόνιμοι γινόμεθα λαβόντες Θεοῦ γνῶσιν, ὅ ἐστιν Ιησοῦς Χριστός; Τί μωρῶς ἀπολλύμεθα, ἀγνοοῦντες τὸ Χάρισμα, ὃ πέπομφεν ἀληθῶς ὁ Κύριος;

das Gleichnis vom Sauerteig so aus, dass unter dem Weibe (wie vorher unter dem Säemann) der in die Welt gesandte Logos, unter dem Sauerteig der hl. Geist versinnbildet sei. Die drei Scheffel Mehl seien die Kenntnis oder Verkündigung der hl. Dreifaltigkeit. Auch von andern Gesichtspunkten aus ist seine Erörterung merkwürdig.

Indem der hl. Athanasius die Auffassung des Logos und seiner Mission als des Anfangs der Wege Gottes (bei dem Pastor des Hermas: der alte Fels.) weiterführt, bringt er die Konstitution und Restitution der Schöpfung mit den persönlichen Proprietäten des Logos in innere Verbindung. (or. c. gent. c. 44. sub fin. c. 43. 45. und or. de inc. Verbi c. 20.) Die korrelative Bedeutung des hl. Geistes und seiner Sendung für die Weltentwicklung vgl. ep. ad Ser. c. 25: ‚In diesem (Geiste) verherrlicht der Logos die Schöpfung, und führt sie durch Vergöttlichung und Kindschaft zum Vater. Was aber die Schöpfung mit dem Logos verbindet, dürfte wohl selbst nicht zu den Geschöpfen gehören; und was der Schöpfung die Kindschaftsgnade spendet, dürfte selbst wohl dem Sohne nicht fremdartig sein; da man sonst wieder einen andern Geist suchen müsste, damit die Verbindung jenes mit dem Logos in diesem hergestellt werde‘ [1]).

Der hl. Basilius duldet in keiner Weise den Versuch, die erste Schöpfung von der übernatürlichen Erhöhung der Kreatur so zu trennen, dass letztere als ein Nachtrag oder als das Werk einer andern göttlichen Person erscheine. (adv. Eun. lib. 5. tom. 1. Mg. 729. A.) Nachdem er so die materielle Einheit des göttlichen Werkes festgestellt, definirt er den Zweck und Zusammenhang der Wirksamkeit des Sohnes und Geistes in dem einen Werke dahin, dass das Wort als Prinzip (ἀρχή) und Spender des Lebensgeistes die ganze Schöpfung bis ans Zeitenende gründe, und durch den von ihm ausströmenden hl. Geist innerlich und äusserlich vollende. (l. c. p. 736. C.—737. A.)

Wie Irenäus die Aufgabe der Kreatur darin erblickte, dass sie mehr und mehr erstarke und sich gewöhne, Gott (mit

1) Ἐν τούτῳ γοῦν ὁ Λόγος τὴν κτίσιν δοξάζει, θεοποιῶν καὶ υἱοποιῶν προσάγει τῷ Πατρί. Τὸ δὲ συνάπτον τῷ Λόγῳ τὴν κτίσιν οὐκ ἂν εἴη αὐτὸ τῶν κτισμάτων, καὶ τὸ υἱοποιοῦν δὲ τὴν κτίσιν, οὐκ ἂν εἴη ξένον τοῦ Υἱοῦ· ἐπεὶ ζητεῖν ἕτερον ἀναγκὴ Πνεῦμα, ἵνα καὶ τούτῳ ἐν ἐκείνῳ συναφθῇ τῷ Λόγῳ. (vgl. auch log. 2. c. Arian. c. 53. und c. 59.)

dem Verstande) zu erfassen und (im Willen) zu tragen (und festzuhalten), so schildert der hl. Gregor von Nyssa die pädagogische Tendenz der Sendungen des Sohnes und des hl. Geistes zur Erfüllung dieses höchsten und alles beherrschenden Heilszweckes. (sermo in Pentec. ed. M. 3. p. 697. A. B. adv. Maced. c. 23. tom. 2. 1329. B.)

Athanasius hatte die Sendung des Logos besonders in ihrer Bedeutung als unerschütterliche Basis des Schöpfungstempels und als nie endenden Anfang aller Wege Gottes entwickelt; Didymus der Blinde vervollständigte seine Ausführungen über die gegensätzlich-analoge Bedeutung des hl. Geistes, indem er denselben im eigentlichen Sinne als Substanz, Natur, Fülle, Quelle und Inbegriff aller Gottesgaben beschreibt, welche von Gott dem Vater für uns bestimmt, durch den Sohn mitgeteilt werden. Das Heil der Welt, der Engel wie der Menschen besteht in der Aufnahme der hl. Dreifaltigkeit (assumptio Trinitatis). ‚Ex quo liquido ostenditur, honorabiliores et multo meliores esse angelos hominibus (im Pilgerstande?) per germaniorem ut ita dicam, et pleniorem Trinitatis assumptionem‘. (de Sp. s. c. 7.) In dieser Aufnahme gipfelt die Gnade, deren Geber mehr Vater und Sohn, deren Mitteilung der hl. Geist ist. (l. c. c. 16.) Eine, wie die Gabe seitens der Geber sei, bleibe sie auch in der unendlichen Mannigfaltigkeit ihrer Wirkungen und Erscheinungen. Alle Gaben sind nur dann wahre Gottesgaben und gute Gaben, wenn sie mit dem guten Geist verbunden sind, oder auf ihn vorbereiten. Diese eine Gabe hat allein dauernden Wert, und ist jetzt das Samenkorn derjenigen Güter, aus welchen wir die Seligkeit begrifflich zusammensetzen. ‚Porro Spiritus stus confessione omnium immutabilis est, sanctificator, scientiae divinae, et universorum attributor bonorum, et ut brevius dicam: *ipse subsistens in his bonis* quae a Domino largiuntur‘. (Mat. 7, 11. und Luc. 11, 13) . . . ‚Ex quibus apparet Spiritum stum plenitudinem esse donorum Dei, et ea quae divinitus administrantur, non absque eo subsistere, quia omnes utilitates, quae ex donorum Dei gratia suscipiuntur, ex isto fonte dimanant‘. (l. c. c. 4.) — Dass er als die Gabe aller Gaben in allen Geschöpfen sein kann, beweist die Gottheit seines unendlichen Wesens; dass er trotz des innern Zusammenhangs zwischen seiner Persönlichkeit nicht gleichmässig in seinen Kreaturen ist, sondern die

grösste Mannigfaltigkeit in der Verteilung der geschaffenen Gaben bei dem gemeinsamen Besitz der einen ungeschaffenen Gabe, welche er allen Würdigen gewährt, walten lässt, das beweist die Freiheit und Weisheit seines königlichen Waltens. (l. c. c. 9.) Dass er aber gerade als Gabe in uns ist, und uns drängt, diejenigen zu verherrlichen, welche ihn uns gespendet haben, das beweist seine Sendung. (lib. 3. de trin. c. 40. p. 981 sq.)

Der hl. Johannes Chrysostomus erkennt einen besondern Vorrang der prophetischen Mission Johannis des Täufers darin, dass er, auf der Wende grosser Gottestage stehend, die tiefsten und fernsten teleologischen Momente der Sendung Christi verkündet habe. Um in dem engherzigen und fleischlichen Sinn Israels eine übernatürliche Liebe und Sehnsucht nach dem Messias zu erwecken, habe er ihn als den Spender des hl. Geistes für alle vorgestellt; Feuer habe er noch als Sinnbild desselben beigefügt, um sie an die Theophanie im brennenden Dornbusch, auf dem Sinai, und bei Ezechiel zu erinnern. Weder die einzelnen Geheimnisse des Leidens und der Verklärung Christi, noch die einzelnen Segnungen des neuen und ewigen Bundes habe er erwähnt; denn die erstern hätten ihren Zweck in der Verdienung und Spendung des hl. Geistes[1]). Damit jedoch die durch die Offenbarung der Güte leicht vermessenen Juden nicht unbussfertig blieben, wies Johannes auf das Richteramt des Messias, als dessen zweite Bestimmung hin, und zwar mit der Gewalt ewiger Verdammnis. Er erwähne das grösste Geheimnis der göttlichen Freigebigkeit, um das furchtbarste Geheimnis der göttlichen Gerechtigkeit, die Hölle glaubwürdig erscheinen zu lassen. (hom. 11. in Mat. 3, 11, 12.) — Wie er die tiefe Bedeutung der Rede des grössten Propheten zu beleuchten gewusst, so folgt der grosse Kirchenlehrer dem zum Himmel auffahrenden Heiland bis zum Throne des Allerhöchsten, um die Vermittlung zwischen den Sendungen des Sohnes und des hl. Geistes im göttlichen Ratschluss bis in die ersten Anfänge zurück und bis in die zukünftige Vollendung hinaus zu erforschen. (hom. 1. de s. Pent. c. 2.) — Gott empfing in

1) Ἀλλὰ τούτων οὐδὲν λέγει τέως· ἀλλὰ πρῶτον τὸ τελευταῖον, καὶ δι' ὃ πάντα ἐκεῖνα ἐγίνετο, καὶ ὃ μάλιστα ἱκανὸν τοῦ αὐτοῦ (Christi) τὴν ἀξίαν κηρύξαι; (die letztere seien Ausflüsse seiner Einwohnung) ταῦτα γὰρ πάντα δι' ἐκείνου τοῦ Χαρίσματος ἡμῖν παρέχετο.

Christus das Erstlingsopfer der menschlichen Natur, gewissermassen als Unterpfand unseres Gehorsams und unserer Treue; er gab uns dafür durch Christum die Erstlinge der göttlichen Natur, die Charismen des hl. Geistes, als Unterpfand seiner Liebe und Treue. (l. c. c. 5.) Es ergiebt sich hieraus wie der Fortschritt des Heilszweckes im Besitze der Gottesgabe bedingt und gefördert wird durch die fortschreitende Verherrlichung des göttlichen Namens in Christo Jesu. Sehr geeignet, den Zusammenhang der göttlichen Sendungen unter einander mit den Zielen der Schöpfung und den vorzüglichsten Organen derselben zu verständlichen, ist die symbolische Deutung der Sündflut: ‚Das Erwähnte ist Geheimnis, und das Vergangene Vorbild des Zukünftigen: unter der Arche ist die Kirche zu verstehen, unter Noe Christus, unter der Taube der hl. Geist, unter dem Oelzweig die Menschenfreundlichkeit Gottes'. (in terrae mot. et Laz. 6. c. 7. Daher die Darstellung Christi im Bilde Noe's mit der Taube, auf altchristl. Sarkophagen bes. zu Ravenna.)

Erfüllt von dem Gedanken, dass die Verdienung und Spendung des hl. Geistes der höchste Erlöservorzug Christi und der grösste Erweis seines göttlichen Priestertums sei, zeigt der hl. Cyrill von Alexandrien, wie durch die Verbindung beider Sendungen der Jo. 17. ausgesprochene Gotteszweck erfüllt werde. (thes. de s. Trin. log. 12. ad 1 Jo. 4, 13.) In seiner Erklärung zu ps. 49, 2. 3. lehnt er sich mehr an die doppelte Richtung des göttlichen Zieles an. — Auch die grosse Idee, wie der Logos der Grundstein des Weltgebäudes und der Anfang der ewigen Wege Gottes sei, hat Cyrill weiter entwickelt. (thes. de s. Trin. log. 15. ad illud Eclus 24, 14. Prov. 3, 19.) Nachdem der von Gott vorgesehene Sündenfall eingetreten war, konnte ein noch besserer Neubau erfolgen, da ein göttliches Fundament unerschütterlich ist. Der unsichtbar der Welt zu Grund liegende Logos trat in sichtbare Verbindung mit seiner Schöpfung, und gewährte in seiner angenommenen Menschheit eine neue, im Wesen die alte, Grundlage für die ewige Gemeinschaft Gottes und der Menschen. (scholia de inc. Unig. c. 1. 2. cf. Niceph. pro s. imag. c. 3.)

So oft Cyrill den Gang der göttlichen Heilsökonomie in kurzen Umrissen angiebt, erwähnt er die Menschwerdung und die Geistesausgiessung als die Angelpunkte der ganzen Welt-

bewegung; hinsichtlich der einzelnen Seele ist es der Glaube als Prinzip der Rechtfertigung, und die Teilnahme an der göttlichen Natur durch die Einwohnung des hl. Geistes. In ps. 103, 28. erkennt er ein Breviarium der Weltgeschichte. (explan. in 1. Cor. 15, 18.) Der hl. Geist sei das Endglied der von Gott in das Geschöpf herab, und der Anfang der vom Geschöpf zu Gott hinaufgehenden Bewegung, das erstere durch seine Einwohnung, das andere durch die Verähnlichung der Seele mit Gottes Bild. (explan. in 2. Cor. 2, 15.)

Mit der deutlichen Erkenntnis, dass die tiefste Tiefe des Geheimnisses der göttlichen Gnade weniger in der zahllosen Menge der geschaffenen Gnaden, als vielmehr in der ungeschaffenen Gottesgabe liege, war ein unschätzbares Material zum Erweise der Gottheit desjenigen gegeben, welcher der Urheber eines solchen Heiles ist. Wenn die von Christus verdienten und gespendeten Güter in ihrem hypostatischen Inbegriff Gott sind, so ist auch der Geber Gott; wenn wir dadurch, dass wir vom hl. Geiste nach Christi Ebenbild gestaltet werden, zur Teilnahme an der göttlichen Natur gelangen, so ist Christus — Gott. Dies folgt unwiderleglich aus der erwähnten biblischen und überlieferten Teleologie. (Jo. 17.) Gott hat uns um Gottes (Christi) willen Gott (den hl. Geist) gegeben, damit wir durch Gott (den hl. Geist) nach Gottes (Christi) Bild gestaltet Gott (den Vater) würdig verherrlichten und besässen. (explan. in 2. Cor. 1, 21.)

Den von Didymus dem Blinden ausgebildeten Gedanken von der Einheit der Heilsgnade verwertete der hl. Ambrosius mit grosser Liebe, denn er schien ihm höchst geeignet, die Gottheit der beteiligten Personen zur vollen Anerkennung zu bringen und die Würde der übernatürlichen Erhebung lebendig vor die Augen zu stellen. Eine Gnade sei es, welche die Engel beselige, und die Menschen reinige; welche das Haupt erfülle und die Glieder belebe; eine einzige Gabe des Heiles in Anbetracht der Spender, wenn sie auch vom Sohne in eigentümlicher Weise ausgehe; eine Gabe sei sie endlich in der wunderbaren Mitteilung selbst, im hl. Geiste. (de Sp. s. l. 1. c. 10. u. c. 7.)

Der hl. Hilarius schildert, wie die früher angeführten Stellen beweisen, die Eigentümlichkeit des Sohnes in schärfster Weise als die Ausführung des väterlichen Willens, indem er

sagt: ‚*Dicit* ergo fieri Deus ex quo omnia sunt, et *facit* Deus per quem omnia sunt. (de Trin. l. 4. c. 16.) *In eo ergo* quod operatur Filius, opus Patris est; et opus Filii et opus Dei est‘. (l. c. l. 7. c. 21.) Was er vom Wirken überhaupt sagt, versteht Hilarius notwendig auch von der Verwirklichung der letzten und höchsten Ziele der Schöpfung. Auch sie wird dem Sohne als dem Urheber zugeschrieben, dem hl. Geiste dagegen als der Gabe des Heiles, und zwar mit einer solchen Beharrlichkeit, dass fast jede Prädikation auf seiner Proprietät als Liebesgabe des Vaters und Sohnes beruht. Man möchte sogar oft fürchten, es trete seine in der Einheit des Wesens, der Freiheit des Wollens, und der Vollkommenheit des Fürsichseins begründete Würde als Geber der Gnade allzusehr zurück. So — ausser den schon bei anderm Anlass angeführten Stellen — de trin. l. 8. c. 29. ad 1. Cor. 12, 4. Das Sein des hl. Geistes fällt auch hinsichtlich der Kreatur, — soweit es für sich und im Gegensatze zu den beiden andern Personen betrachtet wird, — mit seinem Gegeben- und Empfangenwerden zusammen, gerade wie seine Verehrung am besten durch seine Benützung und Verwertung geschieht, wie Hilarius am Schlusse seines 12. Buches betet: ‚Conserva, oro, hanc fidei meae incontaminatam religionem, . . . ut quod in regenerationis meae symbolo, baptizatus in P. et F. et Sp. s. professus sum, semper obtineam: Patrem sc. te nostrum, Filium Dnum una tecum *adorem;* stum Spiritum tuum, qui ex te per Unigenitum tuum est, *promerear*‘. (c. 57.) Nicht anders bei der theoretischen Entwicklung: ‚Et puto quidem, an sit, non esse tractandum. *Est* enim, quandoquidem *donatur*, accipitur, obtinetur, et qui confessioni Patris et Filii connexus est, non potest a confessione P. et F. separari‘. (l. 2. c. 29.) Im Folgenden verbreitet er sich über hermeneutische Fragen bezüglich des biblischen Gebrauches des Wortes Spiritus stus, auf die wir a. O. zurückkommen; jetzt ist für diese Untersuchung nur von Interesse, wie Hilarius die göttliche Würde des hl. Geistes gerade durch seine Proprietät als Gabe vermittelt. In ihm mildert sich die unnahbare Majestät des höchsten Wesens zu der sich selbst mitteilenden Liebe, deren Geist er ist, und lässt sich freundlich zur geschöpflichen Schwäche herab: ‚ut quia infirmitas nostra neque Patris neque Filii capax esset, fidem nostram de Dei incarnatione difficilem, sti Spiritus *donum*

quodam intercessionis suae foedere luminaret'. (l. c. c. 33.) Im weitern Verlaufe schildert er die Grösse dieser notwendigsten Gabe, welche unser Ziel und die gesamte Gnadenordnung in sich enthält, und preist die teleologische Bedeutung der Geistesgabe zum Schlusse also: ‚Munus autem quod in Christo est, omne omnibus patet unum, et quod ubique non deest, in tantum datur, in quantum quis volet sumere, in tantum residet, inquantum quis volet promereri. Hoc usque in consummationem saeculorum nobiscum; hoc expectationis nostrae solatium, hoc in donorum operationibus futurae spei pignus est; hoc mentium lumen, hic splendor animarum est. Hic ergo Spiritus stus expetendus est, promerendus est, et deinceps praeceptorum fide et observatione retinendus'. (c. 35.) In diesen Worten liegt auch die klarste Rechtfertigung dafür, dass Hilarius die persönliche Würde des hl. Geistes keineswegs beeinträchtigte, wenn er ihn auch in seiner Beziehung zur begnadigten Schöpfung als die Gottesgabe schlechthin verstand, in welcher die letzten Ziele Gottes jetzt verbürgt, erstrebt, und einst erfüllt werden.

Der hl. Augustin führt das äussere Werk Gottes in seiner Zweckursächlichkeit auf die Nachahmung des dreieinigen Gotteslebens durch Gottes- und Nächstenliebe zurück, und erkennt damit der Sendung des hl. Geistes die teleologische Prinzipalität zu: lib. 6. de trin. c. 7. Bei dieser universalen Bedeutung der Geistesgabe erscheint es natürlich, dass die Apostel leicht und ohne gezwungenes Hineindeuten bei jeder Erwähnung göttlicher Gnade und Segnung an die persönliche Gottesgabe dachten, und von diesem Gedanken geleitet, seinen Namen nicht bei den himmlischen Segensspendern nannten, sondern ihn geradezu unter dem erflehten Segen verstanden. ‚Quod autem Apostolus gratiam et pacem a Deo Patre et Domino n. Jesu Christo dicit, non adjungens etiam Spiritum stum, non mihi alia ratio videtur nisi quia ipsum donum Dei Spiritum stum intelligamus: gratia porro et pax quid aliud est quam donum Dei? Unde nullo modo dari hominibus gratia potest, qua liberamur a peccatis, et pax qua reconciliamur Deo, nisi in Spiritu sto. Et ideo ipsa Trinitas pariterque incommutabilis unitas in ista salutatione cognoscitur'. So auch in den übrigen apostolischen Begrüssungen; dies gebe den Kommentar zu der Lehre Christi über die Sünde wider den hl. Geist. (exp. in ep. ad Rom. c. 11—23.)

Gregor der Grosse weist auf die sittliche Bedeutung hin, welche die Ordnung der beiden Schöpfungsziele habe, indem sie verlange, dass die Offenbarung zur Verherrlichung der höchsten Majestät der Ausgiessung seiner Güte vorangehe. (cf. hom. 9. in Ezech. 2, 2.) ‚Notandus nobis est ordo locutionis et operis, quia prius similitudo gloriae Dei apparet ut dejiciat; postmodum alloquitur ut elevet; deinde superabundantis gratiae Spiritum mittit, et levat ac supra pedes statuit. Nisi enim aliquid de aeternitate in mente videremus, numquam in faciem nostram poenitendo caderemus. Sed iam jacentes *vox* Domini consolatur ut in opere surgamus, quod tamen nos facere nostra virtute non possumus. Ipsius ergo nos Spiritus implet et levat, et super pedes nostros statuit; ut qui proni in poenitentia pro culpa jacuimus, recti postmodum in bono opere stemus‘. (c. 3.)

Indem sich der geschaffene Geist vor Gott beugt, bekennt er die Wahrheit und verherrlicht er Gott, und macht sich würdig, von ihm zur Beseligung in seiner hl. Gemeinschaft aufgerichtet zu werden. — In der Präfation der Pfingstvigil nach dem Sacramentarium Gregorianum wird die Bedeutung der Sendung Christi als Gotteswortes wie als Menschensohnes, sowie des hl. Geistes zur Verherrlichung des Senders und der Beseligung derjenigen, an welche die Sendung ergeht, in herrlicher Kürze ausgesprochen: ‚Vere dignum . . . aeterne Deus: qui sacramentum paschale consummans, quibus per Unigeniti tui consortium filios adoptionis esse tribuisti (Erfolg der sichtbaren Sendung Christi), per Spiritum stum largiri dona gratiarum et sui cohaeredibus redemtoris iam nunc supernae pignus haereditatis (unsichtbare Sendung des hl. Geistes) impendis; ut tanto se certiores ad eum confidant esse venturos (in der Erfüllung seiner unsichtbaren Sendung als Verbum), quando se sciant ab eo redemtos et sti Spiritus infusione ditatos‘.

Der hl. Thomas findet die Konvenienz der Menschwerdung des Logos in seiner dreifachen Proprietät. Er ist das Bild Gottes und die Idee der Schöpfung, nach welcher und durch welche die Wiederherstellung erfolgen muss. Durch sein Wesensbild wird Gott ewig verherrlicht, durch die Erfüllung seiner Weltidee in der Zeit. (s. th. p. 3. a. 8. c.)

Das Ziel der Schöpfung sei auch unsere Beseligung in der Erbschaft Gottes; jede Erbschaft setze eine Kindschaft voraus; wer könnte uns passender in den Stand der Kindschaft

Gottes erheben, als derjenige, welcher allein die Rechte eines Gottessohnes kraft seiner ewigen Geburt besitzt? — Als Gotteswort ist er endlich vorzüglich geeignet, unsere Sünde zu heilen, welche aus ungeordnetem Wissenstrieb entsprang. Es sei daher dem Sohne angemessen, als Urheber unseres Heiles in die Welt gesandt zu werden; dem hl. Geiste indessen entspreche es im Hinblick auf seinen Ausgang vom Sohne, und in der Weise der sich selbst hingebenden Liebe, uns als Frucht und Gabe der Sendung des Sohnes zu teil zu werden. (l. c. und ad 3$^{m.}$)

Wie in der Gottheit die Vollkommenheit der ewigen Geburt des Sohnes den Ausgang des hl. Geistes fordert und mithervorbringt, so sind auch die beiden Personen in ihrer Sendung und Einwohnung in dem geschaffenen Vernunftwesen untrennbar mit einander verbunden. Da nämlich jede göttliche Person eine subsistente innergöttliche Relation ist, so bringt sie bei ihrer Einkehr notwendig ihre ewigen Beziehungen zu den übrigen Personen mit, und damit diese selbst, und zwar in derjenigen Eigentümlichkeit, in welcher sie dieselben besitzt (als kontemplatives Wort oder als Liebesgemeinschaft). In den — natürlichen und übernatürlichen — Werken der göttlichen Allmacht kann wohl die eine Eigenschaft des höchsten Wesens ohne die übrigen nachgeahmt und dargestellt werden; es kann der freie Wille der Kreatur sogar Gottes Werk verstümmeln, indem er die eine Gabe (Tugend) zerstört, ohne die andere zu verlieren: aber niemals ist es möglich, die untrennbare Wechselgemeinschaft der göttlichen Personen zu stören, auch nicht in ihrer Sendung und gnadenvollen Einwohnung. Gottes Wort und Geist sind eben absolut vollkommene Erzeugnisse des göttlichen Lebens, und absolut vollkommene Gaben der göttlichen Liebe. Je höher nämlich die Stufe der Vollkommenheit ist, desto weiter entfernt sich die Gefahr der Verstümmelung. Die Vollkommenheit des göttlichen Fürsichseins schliesst nun notwendig die Gemeinschaft mit den beiden andern Personen ein; es kann also niemals eine göttliche Person empfangen oder verloren werden ohne die andern. Diese Unzertrennlichkeit bezieht sich sowohl auf die formale Wirkung der beiden Sendungen, als auf die Art, wie Wort und Geist in der Seele gegenwärtig sind. So der hl. Thomas s. th. p. 1. q. 43. a. 5. ad 2$^{m.}$ et 3$^{m.}$

Wo daher der erste Schöpfungszweck, die Verherrlichung Gottes in der erfüllten Sendung des Wortes vollkommen erreicht ist, da geschieht es untrennbar von dem zweiten Gottesziele, der Beseligung des Geschöpfes in dem vollen Besitz der göttlichen Güter im hl. Geiste.

Nachdem nun das Verhältnis von Sendung und Wirksamkeit an und für sich, wie auch in Bezug auf den Schöpfungszweck bestimmt worden ist, sind wir im Stande, im einzelnen die trinitarischen Beziehungen in dem System von Gottesthaten zu verfolgen, durch welche Gott die Geisterwelt auf dem Wege zeitlicher Erziehung für den Eintritt in seine Ewigkeit zubereitet. Je näher die Schöpfung ihrer Vollendung entgegengeführt wird, desto weiter tritt die hervorbringende und bewegende Thätigkeit Gottes zurück; desto unverkennbarer entfalten die Sendungen der göttlichen Personen ihre Alleinherrschaft als Ziel alles göttlichen Waltens. Bildlich ausgedrückt erbaut die göttliche Wirksamkeit mit dem ganzen von ihr in Dienst genommenen System geschöpflicher Kräfte den lebendigen Tempel, in welchem die hl. Dreifaltigkeit ihre Wohnung erwählt hat. Dieser Bau dauert so lange als die zeitliche Entwicklung der Schöpfung; sobald er vollendet ist, erfüllt die Herrlichkeit Gottes ihr Heiligtum, von welchem Gott schon seit der ersten Sendung göttlicher Personen in die Welt still und verborgen Besitz ergriffen hatte. Dann hört der Lärm des Baues auf, alles Zeitliche ist verschlungen in der Ewigkeit, Gott ruht von seinem Werke, und seine Schöpfung ruht in ihm, als dem Ziele ihres Wesens und der Vollendung aller ihrer Fähigkeiten.

Nach der Ordnung, in welcher das Schöpfungsziel verwirklicht wird, sind drei Systeme göttlichen Wirkens zu unterscheiden, die Vorherbestimmung, die Gründung und Wiederherstellung, die Heiligung und Vollendung der Welt.

1. Die Vorherbestimmung begreift in sich die gnädige Auserwählung der Personen, welche Gott zum Heile berufen hat, und die planmässige Vorbereitung der ihnen zugedachten Gnadengaben und Führungen. Als erster und im Innern Gottes verborgener Anfang alles auf die Welt bezüglichen Wirkens ist dieselbe Gott dem Vater zu appropriiren.

Nach dieser Hinsicht haben wir das göttliche Wirken schon betrachtet, insofern die Teleologie desselben in ihren ver-

schiedenen Richtungen und gerade in den darin enthaltenen Beziehungen auf die göttlichen Personen untersucht wurde.

2. a) Die Erschaffung umfasst die Begründung der Dinge in ihrem natürlichen und übernatürlichen Stande, ihre Hinordnung zu ihrem Ziele, die ursprüngliche Ausstattung, Gesetzgebung und Prüfung behufs Erreichung ihres Zieles. Als Verwirklichung des göttlichen Ratschlusses und als Werk der bildenden und ordnenden Weisheit ist die Konstitution der Dinge dem eingebornen Sohne zu appropriiren. — Die trinitarischen Beziehungen zu diesem Werke mussten wir bereits im Verlaufe der seitherigen Abhandlung untersuchen, da die aufgestellten allgemeinen Sätze am besten an der einfachsten Form des göttlichen Wirkens ihre Erprobung finden konnten.

2. b) Die Wiederherstellung des Menschengeschlechtes nach dem Sündenfalle verläuft in folgenden Perioden:

α) Gott sammelt aus der Zerstreuung und Verwirrung der Einzelnen die den Erlöser erwartende und vorbereitende alttestamentliche Kirche, aus welcher Christus via dispositionis hervorgeht.

β) Das Mysterium der Person Christi, seine Sendung und Salbung.

γ) Aus der vollendeten (sichtbaren) Mission Christi geht (via emanationis) die vollkommene Kirche des neuen Bundes hervor, und vermittelt in vollkommener Organisation den Einzelnen die Verdienste Christi.

Da die Wiederherstellung an und für sich derselben Person zukömmt, deren Werk sie betrifft, so ist dieselbe wieder dem Sohne Gottes zuzueignen.

3. Die Heiligung umfasst die lebendige Verinnerlichung (intimatio) der Offenbarung und der Gnade, die persönliche Wiederversöhnung mit Gott als dem Herrn und Ziel des Lebens, die Applikation aller providentiellen Einrichtungen und Gnadenmittel, die Einfügung der Einzelnen in die Gemeinschaft der Kirche und ihre Verbindung mit Christus als dem Haupte.

Das Werk der Heiligung findet seinen Abschluss in dem allgemeinen Gerichte als der höchsten Verherrlichung Christi, des sichtbaren Hauptes der begnadigten Schöpfung, und in der vollkommenen Beseligung seiner mystischen Glieder durch die Anschauung und Geniessung des höchsten Gutes.

Dieses Werk ist dem hl. Geiste als der persönlichen Gabe, Kraft und Liebe Gottes zuzueignen.

Zweites Buch.

Viertes Kapitel.

Von den Beziehungen zu den göttlichen Personen, welche in der Vorbereitung des Erlösungswerkes enthalten sind.

1. Artikel. Von diesen Beziehungen, insofern die Erschaffung der Engel und Menschen im Gnadenstand, und die erste freie Entscheidung des geschöpflichen Willens Einfluss auf dieselben übte.

1. Alles was an unendlicher Vollkommenheit und Herrlichkeit, an Wahrheit und Güte in Gott enthalten ist, sei es dass es auf der Notwendigkeit des absoluten Wesens beruht, sei es dass es aus dem freien Ratschlusse des Willens entspringt, wird durch die Zeugung des persönlichen Wortes innergöttlich ausgesprochen, geoffenbart, anerkannt. Die unendliche Kraft des göttlichen Intellektes giebt sich darin kund, dass er in einem einzigen Worte aller Wahrheit vollkommen gerecht wird, sowohl der notwendigen Wahrheit, welche als solche seine ewige Anerkennung besitzt, als der nicht notwendigen, welche durch seine freie Anerkennung zur Wahrheit wird. Das eingeborne Wort ist die notwendige Anerkennung der notwendigen Wahrheit, und die freie Anerkennung der zufälligen Wahrheiten, d. h. jener Ideen, welche ihre Bewahrheitung (Verifikation) von Gottes freiem Ratschluss erwarten. ‚Verbum manifestat non solum, quod est in intellectu, sed etiam quod est in voluntate, quia ipsa voluntas est etiam intellecta: et ideo imperium, quamvis sit signum voluntatis, tamen potest dici verbum secundum quod ad intellectum pertinet‘. (Thom. de ver. q. 4. a. 3. 4$^{m.}$) Nicht blos die Ideen der möglichen

Dinge, sondern auch der Wille, diese Welt, so wie sie ist, wahr zu machen, oder in Wirklichkeit zu setzen, ist im eingebornen Worte als Affirmation enthalten. Dass dieser freie Ratschluss durch die sich selbst mitteilende Liebe und ausgiessende Güte motivirt ist, also den Ausgang des hl. Geistes der logischen Ordnung nach voraussetzt, bietet keine Schwierigkeit. Es ist nämlich die Aussprache des ewigen Wortes nicht in jeder Hinsicht begrifflich früher als der Ursprung des hl. Geistes zu denken, sondern analog dem Notwendigkeitsgrad der Gegenstände, welche den Inhalt des göttlichen Denkens und Wollens ausmachen. Begrifflich das erste ist demnach die Aussprache der göttlichen und notwendigen Wahrheiten, worauf der Hervorgang der notwendigen Liebe, des Wohlgefallens an der erkannten notwendigen Wahrheit folgt. — Das zweite ist die notwendige Aussprache der Ideen des Möglichen in demselben Worte, auf welche die Bethätigung der freien Liebe folgt, indem einige der möglichen Dinge zur Verwirklichung auserwählt werden. Die Freiheit dieser wählenden Liebe besagt nichts anderes, als dass die innere Güte der möglichen Dinge kein bestimmendes Motiv für den göttlichen Willen enthalte. — Das dritte ist die freie Aussprache der zu verwirklichenden Dinge in ebendemselben Worte, und zwar in der Weise des Befehls als allmächtiges fiat des Schöpfers. Auf den Hervorgang des Wortes als Schöpfungsbefehles folgt jener Ausgang der mitteilenden Liebe, welche nach der Norm des Schöpfungsplanes die göttlichen Güter und Segnungen, Bewegungen und Einflüsse, Belebung und Heiligung in die Kreatur überleitet.

Dem ewigen Vater eignet die Würde des höchsten Ursprungs insbesondere, in Anbetracht der relativen Akte, welche das absolute Denken und Wollen Gottes begleiten und innerlich abschliessen. — Das göttliche Wort betrifft vor allem folgendes:

a) Dass die eine und ungeteilte göttliche Vollkommenheit nachahmbar und darstellbar ist, und zwar in einem System von ausgestalteten Ideen, Gattungen und Arten. — Im Uebernatürlichen, dass die Vollkommenheit und Heiligkeit des göttlichen Lebens in Gesetz und Beispiel, besonders in der Menschwerdung zum nachahmbaren Vorbild der vernünftigen Geschöpfe gemacht wurde, und zwar sowohl in Anbetracht des Kindschaftsverhältnisses als der sittlichen Heiligung.

b) Ferner ist es dem eingebornen Worte zuzueignen, dass solche Wesen existiren, welche in ihrer Art göttliche Vollkommenheiten darstellen und nachahmen; es sind dies die Kreaturen als präziser Gegenstand der Erschaffung — in actu primo constitutionis naturalis. — Dem entspricht im Gebiete des Uebernatürlichen, dass die geschaffenen Geister, welche, auch von jeder Sündenschuld abgesehen, keinen Anspruch auf Erhebung in die Gnadenordnung haben, in dieselbe erhoben und demgemäss ausgestattet werden — in actu primo constitutionis supernaturalis. —

Den in der Weise der Liebe hervorgehenden hl. Geist betrifft es,

a) dass die Berufenen in der That die ihnen bestimmten Güter und Segnungen, Bewegungen und Einflüsse in sich aufnehmen; dass sie insbesondere als Kinder Gottes innerlich geeigenschaftet und mit der heiligmachenden Gnade ausgestattet werden;

b) dass sich dieselben durch eifrigen und guten Gebrauch die Gaben der Ausstattung, Vorsehung und Gnade wahrhaft zu eigen machen, in sich befestigen, und so zur Verwirklichung ihrer Idee und Bestimmung fortschreiten.

Das ewige Wort ist in der ganzen Bedeutung des Begriffs, wie er seither entwickelt wurde, das ebenbürtige und darum einfache Bild der göttlichen Vollkommenheit, und zugleich das Prinzip ihrer Entfaltung im Universum. Was das Wort selbst in einfacher und vollkommener Weise ist, das ist die Schöpfung — vorzüglich in ihrer Konstitution durch das Wort — in vielgestaltiger Nachahmung: in ihren niedern Gattungen eine nur objektive Darstellung der göttlichen Vollkommenheit, eine Offenbarung für andere; in ihren höhern Ordnungen ist sie dagegen zugleich objektive Entfaltung und subjektive Erkenntnis der geoffenbarten Grösse Gottes. Letztere Ordnungen sind dem Logos verwandter, da er selbst nicht allein der objektive Ausdruck der göttlichen Herrlichkeit ist, sondern zugleich als vollkommene Person dasjenige erkennt, was er offenbar macht.

Der hl. Geist ist die freudige Selbstbestätigung der göttlichen Personen in dem gemeinsamen und deshalb vollkommensten Besitz der höchsten Güte, welche ihr Wesen ist. — Hiegegen besitzt die Kreatur, ausser Gott gegründet, die Voll-

kommenheit ihres Willens nicht schon mit ihrem Sein und Wesen, weil dasjenige, was ihren Willen vollendet, ausser und über ihr liegt: in Gott. Für sie ist daher das, was in Gott Selbstbestätigung im ewig vollendeten Besitze ist, Prinzip der Hinbewegung, des Begehrens und Erreichens.

Hierin gründet die Notwendigkeit für jedes Geschöpf, in wesentlicher Relation zu Gott zu stehen. Gott allein ist absolutes Sein, unbedingt und unabhängig, weil er alles Sein sowohl der Aehnlichkeit als dem Besitze nach in sich selber hat, oder vielmehr es selber ist. Die geistige Unabhängigkeit Gottes ist ferner die vollkommenste, indem er ein persönliches Ebenbild in sich hat, und eine persönliche Liebe besitzt und geniesst. Aus diesem Grunde ist Gottes Vollkommenheit zugleich dreifaltig und einfach: sein Wesen ist sein Erkennen und sein Wollen.

Anders verhält es sich mit dem geschaffenen Geiste. Das geschöpfliche Sein ist beschränkt, ist kein wahres Sein, sondern eine unvollkommene Nachahmung des wahren Seins. Dem Wesen nach kann das wahre Sein nur in Gott vollkommen nachgeahmt und dargestellt werden; die Kreatur vermag es nur dadurch, dass sie das göttliche Sein der Aehnlichkeit oder geniessendem Besitze nach in sich aufnimmt, d. i. durch Erkenntnis und Liebe. Die Kreatur, welche durch ihr Wesen niemals ein wahrhaft Seiendes (= Gott) werden oder sein kann, kann es wenigstens durch ihre Fähigkeit, dasselbe der Aehnlichkeit nach in ihre Erkenntnis, und der Wirklichkeit nach in ihren Liebesbesitz aufzunehmen. Daher ist das Sein bei der Kreatur notwendig etwas anderes als Erkennen und Wollen. So der hl. Thomas (s. th. p. 1. q. 59. a. 2. c.): ‚Natura vel essentia alicujus rei intra ipsam rem comprehenditur. Quidquid ergo se extendit ad id quod est extra rem, non est rei essentia. Unde videmus etc.‘

Die unvollkommeneren Geschöpfe haben diese doppelte Beziehung zu Gott in der Weise, dass sie seine Vollkommenheit für andere darstellen und erkennbar machen, ohne sie selbst erkennen zu können; und andern behilflich sind und dienen, um ihn zu erlangen, ohne ihn selbst suchen oder gewinnen zu können. Die höhern Kreaturen stellen Gottes Vollkommenheit nicht blos in ihrem Wesen abbildlich dar, sondern nehmen ihn — mittelbar durch geschöpfliche Erkenntnisformen,

unmittelbar in seinem gleichwesentlichen Ebenbilde in ihr Erkennen auf. Analog verhält es sich mit der Liebe: sie sind nicht blos geeignet, andern zur Erwerbung des höchsten Gutes als Mittel zu dienen, sondern ihn selbst zu suchen und zu geniessen.

Hieraus ergiebt sich, dass die Erkenntnis Gottes nur möglich ist durch das Einstrahlen des göttlichen Wortes oder wenigstens durch die Partizipation an den in ihm enthaltenen Ideen. Andrerseits ist die suchende und begehrende Tendenz nach Gott, und noch mehr sein Besitz nur durch den Einfluss jener Liebe denkbar, durch welche Gott sich selbst besitzt, und alles andere für sich besitzen will. ‚Voluntas habet ordinem ad universale bonum. Unde nihil aliud potest esse voluntatis causa nisi ipse Deus, qui est universale bonum. Omne autem aliud bonum per participationem dicitur, et est quoddam bonum particulare bonum; particularis autem causa non dat inclinationem universalem; unde nec materia prima, quae est in potentia ad omnes formas, potest causari ab aliquo particulari agente'. (s. th. p. 1. 2$^{dae.}$ q. 9. a. 6. c.) Gott flösst demzufolge das Begehren nach ihm als dem höchsten und allgemeinen Gute den geschaffenen Geistern ein, und zieht dieselben an sich; er thut das, insofern und weil er sich selbst als die höchste Güte will und liebt. Diese Liebe, dieses in der reinsten Vollkommenheit ruhende Wohlgefallen ist dem Wesen nach Gott, als hervorgehende Liebe der hl. Geist. Als absoluter Akt ist die Liebe nämlich nicht unterschiedene Person, sondern dasselbe Wesen; als relatives Produkt ist sie die in dem einen Wesen subsistirende dritte Person. Wie indessen die notionalen Akte die absoluten Akte einschliessen, so schliesst auch die relative Persönlichkeit das absolute Wesen ein; daher ist der hl. Geist — als unterschiedene Person — die hervorgehende Frucht der ewigen Liebe, und nicht minder die absolute Liebe — als göttliche Person. Ihm kömmt es also zu, der vernünftigen Kreatur zum Besitze Gottes in Vernunft und Gemüt zu verhelfen, d. h. den Vater und den Sohn in das Innere der geschaffenen Geister einzuführen; allerdings nach der Norm des im eingebornen Worte ausgesprochenen Ratschlusses. — Da nun die übernatürliche Wirksamkeit aus derselben Weisheit und Liebe hervorgeht, welche die verschiedenen Naturen gegründet hat, so sucht sie das Niedere — die Natur — durch

das Höhere — die Gnade — nicht zu unterdrücken, sondern in seiner Eigenart zu veredeln. Daher ist die Art, wie sich Gott in das Innere der Engel einführt, eine andere, als wie er sich zum Gnadenbesitz der Menschen macht.

2. Die höhere und dem Reich der Veränderlichkeit mehr entzogene Natur der Engel bedarf weder längerer Ueberlegung, um sich mit erleuchteter Freiheit zu entscheiden, noch einer längern Probezeit, um sich in der einmal gewählten Entscheidung als beharrlich zu bewähren. Dagegen unterliegen sie der Möglichkeit, ihr Ziel zu verfehlen (= des Defektes), weil ihr Zielgut ausser ihnen liegt, folglich durch ihren Willen erfasst werden muss, und dieser nicht an und für sich gut ist, sondern nur gut werden kann. Basilius de Sp. s. c. 56: ‚Er (der hl. Geist) ist wesenhaft gut, wie der Vater gut ist und der Sohn gut ist. Die Schöpfung hingegen wird durch die (freie) Wahl des Guten der Güte teilhaftig‘. Denn alles ist gut durch seine Wirklichkeit: die Wesenheit durch ihr Sein, der Verstand durch die Wahrheit, der Wille durch sein Gut, d. i. Gott.

Die Erhabenheit des höchsten Gutes bringt es indessen mit sich, dass auch der englische Wille nur durch die freie und unverdiente Gabe Gottes, durch die gnädige Herablassung des göttlichen Geistes nach Gott begehren, ihn über alles lieben und als unmittelbaren Geistesbesitz erlangen kann. (cf. Bas. l. 5. adv. Eun. c. 1. Migne tom. 1. p. 712. B. C.) Dasjenige was die kreatürliche Liebeskraft schlechthin übersteigt, ist die g o t t e s w ü r d i g e, d. i. affektiv u n e n d l i c h e Liebe Gottes, und die e w i g e Beharrlichkeit in derselben. Zu einer solchen g o t t e s w ü r d i g e n Gesinnung kann der geschaffene Geist nur dadurch gelangen, dass er die ewig aus Gott hervorgehende und in Gott ruhende Liebesbewegung, den hl. Geist, Deum procedentem per modum amoris, in sich aufnimmt. ‚Das Geschöpf ist ein heiliges Wesen geworden, indem es sich vom hl. Geiste durch die ewige (Liebes-)bewegung (zu Gott hinauf) bewegen liess‘ [1]). Durch seine persönliche Gemeinschaft teilt er den Engeln das Leben mit, welches er selbst ist, und als welches er ewig aus dem Vater und Worte hervorgeht. Sache des freien Geistes ist es nun, mit welcher Ener-

1) Τόδε κινηθὲν κίνησιν ἀΐδιον ὑπὸ Πνεύματος ἁγίου ζῶον ἅγιον ἐγένετο. (l. c. l. 5. c. ult.)

gie [1]) er sich dasselbe zu eigen macht. Dieses erste Moment definirt Basilius im Anschluss an ps. 32, 6: ‚Bei der Erschaffung dieser (himmlischen Kräfte) denke an eine ursprüngliche Ursache des Gewordenen, den Vater; an die erschaffende, den Sohn, an die vollendende, den hl. Geist: so dass kraft des väterlichen Willens dienende Geister sind (ὑπάρχειν), dass sie durch die That des Sohnes zur Existenz geführt, und durch die Gegenwart des hl. Geistes vollendet werden. Die Vollendung der Engel besteht in ihrer Heiligung und der Beharrlichkeit darin'. (de Sp. s. c. 16. n. 38. t. 4. 136. B.; de Sp. s. c. 19. n. 49. t. 4. p. 157. A.) ‚Was anderes könnte diese Befestigung sein, als die Vollendung hinsichtlich der Heiligung, indem das Wort ‚Befestigung' das Unerschütterliche, Unveränderliche und den sichern Stand im Guten anzeigt? Heiligung giebt es jedoch nicht ohne den Geist; denn die Kräfte des Himmels sind nicht heilig von Natur, da sie sonst keinen Unterschied vom hl. Geiste aufwiesen, sondern empfangen das Mass ihrer Heiligkeit von dem Geiste nach dem Verhältnisse ihres gegenseitigen Vorranges (κατὰ ἀναλογίαν τῆς πρὸς ἀλλήλας ὑπεροχῆς. So auch hom. in ps. 32. ad v. 6.) Die Heiligung aber, welche ausserhalb ihrer Natur liegt, bringt ihnen die Vollendung durch die Gemeinschaft des hl. Geistes. Sie bewahren ihre Würde durch Standhaftigkeit im Guten, weil sie zwar für die Wahl freien Willen haben, aber niemals (mehr) aus der Verbindung mit dem wesenhaft Guten ausscheiden. Wenn man folglich in Gedanken den — hl. — Geist wegdenken würde, so würden die Chöre der Engel aufgelöst, die Aemter der Erzengel zerstört, alles verwirrt; ihr Leben wäre ohne Gesetz, ohne Ordnung, ohne Ziel'. (de Sp. s. c. 16. n. 38. p. t. 4. p. 137. A. B.) Ohne die Einwohnung des hl. Geistes könnten die himmlischen Heerschaaren weder Gott würdig preisen, noch seine Ratschlüsse verkünden; ohne ihn könnten sie weder Gottes Antlitz schauen, noch vor seinem Throne stehen, weder anbetend seinen Namen verherrlichen, noch dienend seine Aufträge erfüllen. Dem doppelten Zwecke gemäss, welchem die himmlische Kirche der Engel nicht minder wie die Gemeinschaft aller Heiligen dient, ge-

1) cf. Bas. l. c. l. 3. p. 660. B. Ἐπορεγόμεναι γὰρ τοῦ καλοῦ, κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς πρὸς τὸν Θεὸν ἀγάπης, καὶ τοῦ μέτρον τῆς ἁγιοσύνης μεταλαμβάνουσι.

braucht Basilius einen doppelten Vergleich, um die Wirksamkeit des hl. Geistes zu charakterisiren. Sie sollen durch Anbetung und Lobgesang die Grösse des göttlichen Namens verherrlichen: derjenige, der als wunderbarer Meister die Menschen den süssen Namen ‚Abba' und ‚Herr Jesu' beten lehrt, komponirt ihre zahllosen Himmelsstimmen zu einer gewaltigen Gotteshymne: der hl. Geist. Wie ein Feldherr einigt und ordnet er die himmlischen Heerschaaren zu einem einträchtigen und durch die Eintracht jedem Glied seine gemeinnützliche, ehrenvolle und wonnereiche Stellung sichernden Gottesstaate. Im Himmel und auf Erden ist er die belebende Seele, welche die Geister in anbetender Liebe zu Gott erhebt, und in gerechter Gemeinschaft untereinander verbindet. ‚In jener geistigen Hierarchie ist es unmöglich, dass das gesetzmässige Leben Bestand habe ohne den Geist; nicht minder, als ein Heer die Ordnung bewahren kann ohne die Gegenwart des Feldherrn, und ein Chor den Wohlklang, wenn nicht der Dirigent die Harmonie herstellt. Wie könnten die Seraphim das Heilig heilig heilig singen, so oft es fromm ist, diesen Lobpreis erschallen zu lassen, es sei denn unterrichtet vom Geiste? Ob nun alle Engel und alle Kräfte Gottes ihn loben: es geschieht durch die Wirksamkeit des Geistes; oder ob die tausend mal tausende von Engeln und die Myriaden mal Myriaden von (himmlischen) Liturgen vor ihm stehen: auch diese erfüllen ihr Amt untadelhaft in der Kraft des Geistes. Es ist unmöglich, dass jene überhimmlische und unaussprechliche Harmonie in der Anbetung Gottes und in der gegenseitigen Uebereinstimmung der überweltlichen Gewalten gewahrt werde, ausser unter der Aufsicht des hl. Geistes. In dieser Weise ist der hl. Geist denjenigen gegenwärtig, welche nicht durch Fortschritt zu ihrer Vollendung gelangen, sondern sofort nach ihrer Erschaffung vollendet werden, indem er zur Vollendung und Ausstattung ihrer Person seine Gnade miteinflösst'. (l. c. c. 16. n. 38.)

Daher nennt Basilius den hl. Geist die Quelle des ewigen Lebens, eine Quelle, deren reine Flut der reichen Güte des Vaters und Sohnes entströmt, und alle Gnadenwirksamkeit und Gnadengaben in den geschaffenen Geist einströmen lässt. (adv. Eun. l. 5. c. ult. sub fin. t. 1. p. 772. C. sq.)

Obgleich er demnach das ausschliessliche Prinzip der Hei-

ligung für Engel und Menschen ist, so schmiegt sich gleichwohl seine Gnade den verschiedenen Naturen dieser wie jener an und offenbart so seine unendliche Allgegenwart wie allen gerecht werdende Kunst: ‚Es wird offenbarer und klarer werden, welches die Kraft und Natur des Geistes sei, wenn wir beherzigen, wie er durch seinen Willen alle Heiligen und jegliche vernünftige Natur umfasst und führt. Der ganzen Heerschaar der himmlischen Gewalten und der Menge der Gerechten hat er sich gegeben. Die ganze Persönlichkeit der Gerechten, sowohl der höhern wie der geringern, der Engel und der Erzengel ist geheiligt. Und doch ist die Natur der leiblichen (sc. Vernunftwesen = der Menschen) von einander getrennt und verschieden, und ebenso bei den übrigen Wesen, indem sie durch Unterschiede von einander getrennt sind. Nicht so ist der Geist, noch zerteilt er sich, um so einem jeden göttliches Leben zu spenden, sondern alles lebt durch seine ganze Kraft (d. i. seine Person). Gleich dem Gotte, der ihn sendet, ist er überall, sowohl dem Sein nach, als dadurch, dass er überall und in allen gleichmässig ist. . . Durch ihn ist jeder der Heiligen (gewissermassen) ein Gott‘. (adv. Eun. l. 5. c. ult. n. 2.)

Die Engel besitzen darin einen gemeinsamen Vorzug, dass sie sofort nach der guten Entscheidung die einmal gewährte und verdiente Gnade bewahren: ‚Durch das Wort des Herrn wurden die Himmel gegründet, und im Geiste seines Mundes besteht all ihre Kraft‘. ‚Denn niemand wird geheiligt, es sei denn durch die Gegenwart des Geistes. Den Engeln hat demnach der schöpferische Logos, der Bildner des All den Uebergang zur Existenz gewährt; die Heiligkeit dagegen hat ihnen der hl. Geist mitgebracht. Die Engel wurden nämlich nicht unmündig erschaffen, um durch allmälig fortschreitende Uebung (oder Pflege) vollkommen und dadurch der dauernden Aufnahme des Geistes würdig zu werden; sondern sie empfingen die Heiligung in der ersten Erschaffung und gewissermassen wie einen Sauerteig mit ihrer Substanz vermischt. Deshalb können sie sich auch schwer zur Bosheit umstimmen, da sie eben, wie Eisen durch Eintauchen ins Wasser, in der Gnade gehärtet sind, und die Standhaftigkeit in der Tugend durch das Geschenk des hl. Geistes erhalten haben‘. (hom. in ps. 32. ad v. 6.)

Auch der hl. Cyrill von Jerusalem hebt die persönliche Abhängigkeit der Engel von dem hl. Geiste mit Emphase hervor: ‚Dessen (des hl. Geistes) Heiligung jedes vernünftige Wesen bedarf . . . dessen auch die Throne und Herrschaften, die Fürstentümer und Mächte bedürftig sind‘. (cat. 4. n. 16. Ferner cat. 16. n. 23.) Nach Aufzählung der himmlischen Chöre sagt der Heilige vom hl. Geiste: ‚Der von Gott gegebene Vorsteher dieser aller, ihr Lehrer und Heiligmacher ist der Paraklet‘ [1]).

Gregor von Nazianz wird durch Sap. 7, 22. an sein die himmlischen Wesen durchdringendes Walten erinnert, welches einerseits von der Unermesslichkeit seiner Grösse und andrerseits von der zartesten Reinheit seines Wesens Zeugnis gebe: ‚(Ein Geist, welcher) allmächtig ist, alles überschauend, alle Geister durchdringend, sowohl die scharfsinnigen, reinen, immateriellsten, (ich meine die englischen Kräfte,) wie auch die prophetischen und apostolischen, und zwar in demselben Augenblick, und obgleich dieselben nicht an den gleichen Orten, sondern an den verschiedensten weilen‘. (or. 31. theol. 5. c. 29.)

‚Dieses wirkt er vor allem in den englischen und himmlischen Mächten und so viele eben als die ersten bei Gott und um Gott sind. Denn die Vollendung, die Erleuchtung und die Schwer- oder vielmehr Unempfänglichkeit für das Böse wird ihnen von keiner andern Ursache als vom hl. Geiste zu teil‘. (or. 41. in pentec.)

‚Da es der Güte nicht genügte, bei ihrer eigenen Betrachtung zu verweilen, sondern das Gute auch ausgegossen und verbreitet werden sollte, damit möglichst viele von ihm beglückt würden — dies ist nämlich der höchsten Güte eigen —: so denke zuerst an die englischen und himmlischen Kräfte. Der Gedanke wurde zur That, vom Logos erfüllt und vom Geiste vollendet; so bestehen die Lichtwesen zweiter Ordnung, die Diener des ersten Lichtes, ob man nun (nur) die vernünftigen Geister oder auch das Feuer, — da es ja immateriell und unkörperlich ist, — oder (noch) irgend eine andere den genannten verwandte Natur dazu rechnen muss [2]). — Ich will zwar

1) Τούτων πάντων ἐπιστάτης παρὰ Θεοῦ καὶ διδάσκαλος καὶ ἁγιοποιὸς ὁ Παρακλητός.

2) Durch die Gabe der Gottesliebe nicht blos sittlich geheiligt, sondern mit Schönheit ausgestattet, verkünden die geistigen Himmel

sagen, dass dieselben für das Böse unempfänglich sind und nur Hinneigung zum Edeln haben, insofern sie bei Gott und zuerst aus Gott ausgestrahlt sind, — denn diese niedere Welt ist das Werk einer zweiten Ausstrahlung; — aber man lasse sich überzeugen, dass dieselben (vor ihrer Entscheidung) nicht für schlechthin unempfänglich für das Böse, sondern nur für schwer empfänglich zu halten und zu erklären sind, indem der wegen seines Glanzes Morgenstern Genannte in Folge seines Uebermutes Finsternis geworden ist und genannt wird, und die ihm untertänigen abgefallenen Mächte durch ihre Abwendung vom Guten Urheber und für uns Stammväter der Sünde geworden sind'. (or. 45. in pascha. n. 5.)

Auf die Beziehung der hl. Dreifaltigkeit zum Leben der Engel weist der hl. Augustin mit Vorliebe hin. ‚Cum enim dixit Deus: fiat lux, et facta est lux; si recte in hac luce creatio intelligitur angelorum, profecto facti sunt participes lucis aeternae, quod est ipsa incommutabilis Sapientia Dei, per quam facta sunt omnia, quem dicimus unigenitum Dei Filium; ut *ea luce illuminati qua creati* fierent lux et vocaretur dies participatione incommutabilis lucis et diei, quod est Verbum Dei, per quod et ipsi et omnia facta sunt. Lumen quippe verum, quod illuminat omnem hominem in hunc mundum venientem, hoc illuminat et omnem angelum mundum, ut sit lux non in seipso sed in Deo, a quo si avertitur angelus, fit immundus, sicut sunt omnes, qui vocantur immundi spiritus, nec jam lux in Domino, sed in seipsis tenebrae, privati participatione lucis aeternae. Mali enim nulla natura est, sed amissio boni mali nomen accepit'. (de civ. D. l. 11. c. 9.)

Das erste und zurückhaltende Berühren des geschaffenen Geistes durch das von Gott ausstrahlende Licht ist verbunden mit einer an die Entscheidung des freien Willens herantretenden Gnadenbewegung. Aufgenommen und benützt, wird die Offenbarung zur Anschauung, die fromme Willfährigkeit zur ewigen Unveränderlichkeit in der Liebe Gottes. Die zur übernatürlichen Anregung des geschaffenen Willens gesendeten Per-

ähnlich wie das Firmament durch den Glanz ihrer Tugenden die Ehre Gottes: (cf. Job 26, 13): ‚Spiritus ejus ornavit coelos', wozu Thomas sagt: i. e. caelestes spiritus ornamentis spiritualium donorum. Non erat autem conveniens, ut (Satan) percussus per privationem gloriae cum ornatis per Spiritum stum remaneret, unde subdit' . . .

sonen werden denjenigen, welche ihrer Bewegung folgen, zum unmittelbaren Lohne (für die Engel sofort nach der Entscheidung), was Augustin also schildert: ‚Inde est civitatis sanctae quae in sanctis angelis sursum est et *origo* et *informatio* et *beatitudo*. Nam si quaeratur unde sit, Deus eam condidit, si unde sit sapiens, a Deo illuminatur; si unde sit felix, Deo fruitur: subsistens modificatur, contemplans illustratur, inhaerens jucundatur; est, videt, amat; in aeternitate Dei viget, in veritate Dei lucet, in bonitate Dei gaudet‘. (de civ. D. l. 11. c. 24.)

Das erste Moment, welches den Vätern zufolge die Vollendung der Engel konstituirt, nämlich das Eingehen des freien Willens auf die von dem sie heimsuchenden Gott ausgehende Anregung, die heiligmachende Liebe, wird von Augustin lieber als Hingebung an Gott bezeichnet. Der Verlauf des Entscheidungsprozesses nach seinen theologischen und psychologischen Momenten wird von ihm also beschrieben: ‚(Aut) si non potuerunt se ipsos facere meliores, quam eos ille fecerat, quo nemo quidquam melius facit, profecto et bonam voluntatem, qua meliores essent, nisi adjuvante adjutorio creatoris habere non possent. Et cum id egit eorum voluntas bona, ut non ad seipsos, qui minus erant, sed ad alium qui summe est, converterentur, eique adhaerentes magis essent (das übernatürliche Sein oder die Verklärung des Geistwesens) ejusque participatione sapienter beateque viverent, quid aliud ostenditur, nisi voluntatem quamlibet bonam inopem fuisse in solo desiderio remansuram, nisi ille, qui bonam naturam ex nihilo sui capacem fecerat, ex seipso faceret implendo meliorem, prius faciens excitando avidiorem‘? (de civ. Dei. lib. 12. c. 9. n. 1.) — ‚Unde sine bona voluntate, i. e. Dei amore numquam stos angelos fuisse credendum est. Isti autem, qui cum boni creati essent, tamen mali sunt, mala propria voluntate, quam bona natura non fecit, nisi cum a bono sponte defecit, ut mali causa non sit bonum sed defectus a bono, aut minorem acceperunt amoris divini gratiam, quam illi qui in eadem persstiterunt; aut si utrique boni aequaliter creati sunt, istis mala voluntate cadentibus, illi *amplius adjuti*, ad eam beatitudinis *plenitudinem*, unde se nunquam casuros certissimi fierent, pervenerunt, sicut iam etiam in libro, quem sequitur iste, tractavimus. Confitendum est igitur cum debita laude creatoris, non ad solos

stos homines pertinere, verum etiam de stis angelis posse dici, quod charitas Dei diffusa sit in eis per Spiritum stum qui datus est eis, nec tantum hominum, sed primitus praecipueque angelorum bonum esse, quod scriptum est: Mihi autem adhaerere Deo bonum est. (ps. 72, 28.) Hoc bonum quibus commune est, habent et cum illo cui adhaerent, et inter se societatem sanctam et sunt una civitas Dei, eademque vivum sacrificium ejus, vivumque templum ejus. Cujus pars, quae conjungenda immortalibus angelis ex mortalibus hominibus congregatur, et nunc mortaliter peregrinatur in terris, vel in eis, qui morte obierunt, secretis animarum receptaculis sedibusque requiescit'. (l. c. c. 9. n. 2.)

Schon hieraus ergiebt sich, dass Augustinus auch das zweite Moment der Vollendung, die unveränderliche Befestigung im hl. Wollen, mehr in Rücksicht auf das subjektive Gefühl als ruhige Sicherheit und sichere Ruhe im Besitz Gottes kennzeichnet. ‚Et multa in hujusmodi in divinis auctoritatibus reperiuntur, in quibus septenarius numerus ut dixi pro cuiuscunque rei universitate poni solet. Propter hoc eodem saepe numero significatur Spiritus stus, de quo Dominus ait: Docebit vos *omnem* veritatem. Ibi requies Dei, qua requiescitur in Deo. In toto quippe, id est, *in plena perfectione requies*, *in parte autem labor*. Ideo laboramus, quamdiu ex parte simus; sed cum venerit quod perfectum est, quod ex parte est, evacuabitur'. (1. Cor. 13, 9.) ‚Hinc est quod etiam scripturas istas cum labore rimamur. Sancti vero angeli, ad quorum societatem et congregationem in hac peregrinatione laboriosissima suspiramus, sicut habent *permanendi aeternitatem*, ita *cognoscendi facilitatem*, et *requiescendi felicitatem*. Sine difficultate quippe nos adjuvant, quoniam spiritalibus motibus puris et liberis non laborant'. (l. c. l. 11. c. 31.)

Während Basilius mehr die Stärkung der kreatürlichen Kraft zur unmittelbaren Erkenntnis und ewigen Liebe Gottes hervorhob, weist Augustinus auf die grössere Leichtigkeit und Wonne in der Bethätigung der höchsten Lebensakte hin: die Momente sind verschieden, die Sache ist dieselbe; denn die grössere Lust folgt — nach Aristoteles — der grössern Energie; grössere Energie kann auf die Hervorbringung eines Aktes verwendet werden, je stärker die Fähigkeit und je geringer die Hindernisse sind, welche uns jetzt einen grossen Teil der speku-

lativen Energie binden, indem sie dieselbe zu ihrer Ueberwindung in Anspruch nehmen, und so der positiven Aktion entziehen.

3. Anders als bei den Engeln musste sich die Art der Entscheidung auf das Entgegenkommen der göttlichen Personen bei den Menschen gestalten. Die menschliche Natur, gemischt aus einem körperlichen und geistigen Elemente, musste die Veränderlichkeit des materiellen Seins und Bewegens in spezifisch anderer Weise in die Entwicklung des geistigen Lebens einführen, als sie sich auch bei den geringsten Engeln findet. Die Entschliessungen des menschlichen Willens können nicht unabänderlich sein, da die Erkenntnis wesentlich fortschreitend und empirisch ist, der Aenderung zum Bessern nicht blos zugänglich, sondern bedürftig. Die fehlerhaften Tendenzen des Willens, weit entfernt, einen unabänderlichen Ausschlag zu geben, sind vielmehr der menschlichen Erkenntnisweise nach dazu bestimmt, durch die eigene Erfahrung der aus der Sünde entstehenden Folgen zur Bekehrung vorzubereiten und hinzuführen. Was der englische Intellekt gleichmässig klar in den Ursachen voraussieht, ist dem Menschen vor der unmittelbaren Erfahrung nur uneigentlich evident — wie in der Dämmerung.

Daher konnte die verhängnisvolle Sünde des Stammvaters in ihm selbst und als Erbsünde in seinen Nachkommen überwunden werden; aber da sie in der unmittelbaren Abstossung göttlicher Personen, in der Abwendung von einem geradezu göttlichen Lebensziele, in der verschuldeten Verschwendung göttlicher Gnadenkräfte und Gnadengüter bestand, konnte die Wiederherstellung nur durch die nicht vollständige Abwendung der gesendeten göttlichen Personen von dem verschuldeten Geschlechte ermöglicht, und deren — wenn auch in beschränktester und verborgenster Zurückhaltung fortgesetzte Sendungsthätigkeit eingeleitet und herbeigeführt werden.

Auf dieses Moment in der Erbsünde und ihren Folgen weisen die Väter gerne hin; sie bezeichnen sie geradezu als die Zerstörung des übernatürlichen Gottesbildes und die Vertreibung des göttlichen Lebensgeistes aus dem Menschen, d. i. als feindseligen Widerstand gegen die Sendung des göttlichen Wortes und des hl. Geistes. Die übernatürliche Erhebung besteht ja nach patristischer Anschauung wesentlich in der

sich an die Proprietät des Sohnes anschmiegenden Nachahmung des trinitarischen Personenverhältnisses, in welchem die Kreatur sich selbst thätig bewähren und spontan bewegen soll kraft des ihr gegebenen hl. Geistes. (cf. Cyr. Al. comm. in Jo. l. 9. ad 14, 20.) Es wird scharf unterschieden zwischen der Beseelung als einer hervorbringenden Gottesthat, und der Inspiration der Gnade, als einer Gottesmitteilung; (so auch in dem zweifelh. B. c. Anthropomorph. c. 2.) Folglich muss die Sünde als solche das Kindschaftsverhältnis zum Vater, die besondere Aehnlichkeit mit dem eingebornen Sohne, und die Einwohnung des hl. Geistes vernichten. Der Logos blieb jedoch, wie aus den teleologischen Darstellungen der Väter hervorgeht, trotz des Sündenfalles der Anfang der gnadenvollen Wege Gottes, das Urbild unserer Kindschaft, der Grundstein und die Krone des menschlichen Heiles. Wenn der Neid Satans sich abmühte, das Band zu zerreissen, mit welchem eine geheimnisvolle Gnade den Menschen in die Gemeinschaft des dreieinigen Gotteslebens hineingezogen hatte, so war der diabolische Versuch nur ein neues Motiv für die göttliche Güte, das Liebesband noch inniger zu schlingen, und zwar durch den nun erfolgenden Eintritt des Sohnes Gottes in die Einheit des Geschlechtes, durch die Erscheinung des göttlichen Ebenbildes im Fleische, durch die Erhebung der menschlichen Natur (in Christo) auf den Thron der Gottheit. Daher wurde der Ratschluss der Menschwerdung sofort nach dem Sündenfall verkündet, und damit die Fortdauer der Beziehungen des göttlichen Wortes zum Menschengeschlechte neu gewährleistet. — Auch der hl. Geist wich nicht ganz und gar von dem schuldbeladenen Geschlechte: mit der Weisheit, von welcher er ausgeht, wirkte er still in der Brust des gefallenen Stammvaters, et eduxit illum a delicto suo. (Sap. 10, 2.) Er lehrte den Enos (Genes. 4, 26. ‚Dieser' oder ‚damals') den Namen des Herrn anrufen, erhielt die wahre Gotteserkenntnis und die Hoffnung auf Erden. So schildert auch Basilius die Menschenfreundlichkeit des hl. Geistes, dass er zwar den durch die Sünde entweihten Tempel verlasse, aber gewissermassen in der Nähe des Sünders bleibe, bis er sich entweder bekehrt oder verstockt. ‚Jetzt nämlich scheint er, obwohl er sich keineswegs mit den Unwürdigen verbindet, immerhin den einmal Besiegelten irgendwie beizustehen, ihre Rettung durch Umkehr erwartend; dann

aber wird er ganz und gar von der Seele, welche seine Gnade entweiht hat, getrennt werden‘. (de Sp. s. c. 16. n. 40.)

Die Sünde reifte ihre innere Bosheit und die Frucht des Fluches in intensivem Wachstum und extensiver Herrschaft bis zur Sündflut: da war auch die Zeit gekommen, um die im Paradies ausgesprochene Sündenstrafe vollständig über die Erde zu verhängen. (Videns autem Deus . . . Gen. 6, 5—7.) Er nahm den Geist seiner Liebe und seines Lebens von dem der Sünde verfallenen und für das Heil ganz verlorenen Teile des Geschlechtes hinweg, damit der andere Teil dem Fleische nach getödtet, wenigstens dem Geiste nach gerettet werde (1. Petr. 3, 19. 20), und damit der kleinste Teil, durch die Sündflut aus dem allzugrossen Verderben der Sünde befreit, in dem Oelzweig der Taube das Unterpfand der sich vorbereitenden Rückkehr des Gnadengeistes zum menschlichen Geschlechte in Hoffnung fortvererbte (Gen. 8, 11.), bis die siebenfache Gnade des ausgegossenen Gottesgeistes den mit Noe geschlossenen Bund Gottes mit den Menschenkindern allenthalben zur innern Vollendung brächte. ‚Avertente autem te faciem turbabuntur; auferes spiritum eorum et deficient, et in pulverem suum revertentur. Emittes Spiritum tuum et creabuntur, et renovabis faciem terrae‘. (ps. 103, 29. 30.) Von da an entfaltete sich die Gnadenwirksamkeit des hl. Geistes in dem zur Wiederherstellung des Heiles ausgesonderten Teile der Menschheit immer stärker und weiter, um das erste Gericht über die Sünde und ihre Urheber vorzubereiten, nämlich die Ueberwindung der Sünde in den menschlichen Herzen durch das Gesetz, die Erlösung und Heiligung.

Die eigentümliche Veränderlichkeit der aus Stoff und Geist gemischten menschlichen Natur begründet demnach zunächst die Bekehrbarkeit und Erlösungsfähigkeit derselben nach erfolgter Sünde. Da indessen einmal ein definitiver Zustand eintreten muss, um zum Ziele zu gelangen, so gewährte Gott den einzelnen Menschen, Nationen und Geschlechtern — im grossen bestimmte, im einzelnen unbestimmte — Zeiträume, während welcher sie sich für den Moment und die That der definitiven Entscheidung heranbilden sollten. So vollzieht sich die Vollendung des Menschen und des Menschengeschlechtes in mehr oder minder langen Vorbereitungsperioden, nicht wie bei den Engeln durch eine einzige That.

Während die eigentümliche Zusammensetzung und Veränderlichkeit des Menschenwesens die Grundlage für eine an wechselnden Zuständen reiche innere Entwicklung in der Richtung von Gott ab und zu Gott zurück gewährt, bildet sie andrerseits auch die Basis für eine mannigfaltige Organisation nach aussen. — Die höhern Lebensstufen nähern sich nämlich der Eigenschaft Gottes, die höchste und reichste Vollkommenheit in der einfachsten Form zu besitzen. Die niedern Lebenssphären partizipiren hingegen an der göttlichen Vollkommenheit durch die zunehmende Kombination reicher und mannigfaltiger Organisation ihres Wesens und erreichen ihren Höhepunkt im Menschen.

Die höhern Lebensordnungen, deren Natur der reinen Geistigkeit Gottes ähnlich ist, zeigen den Fortschritt ihrer Annäherung an Gott dadurch, dass sie die Funktionen des geistigen Lebens durch umfassendere, also an Zahl geringere Fähigkeiten und Akte vollziehen. Je einfacher ein Wesen ist, desto unabhängiger und selbständiger ist es, desto weniger ist es genötigt, mit andern Kreaturen in Beziehung zu stehen. Je vielfältiger die Organisation einer Natur ist, desto mehr sind Fundamente für Relationen gegeben, desto mehr Gründe der Abhängigkeit vorhanden. Zunächst bezieht sich diese Abhängigkeit auf das Entstehen, die Erhaltung, das Wachstum; sodann auf die Entfaltung der höhern und geistigen Anlagen.

Hieraus folgt eine überaus reiche Mannigfaltigkeit innerhalb der einen menschlichen Natur: es sind die auf der Vermittlung und Erhaltung des Daseins beruhenden Gliederungen von Familien und Ständen; es sind die aus der Entfaltung der natürlichen und wechselseitigen Lebensfunktionen hervorgehenden Gebilde des politischen und sozialen Lebens; es sind — um andere zu überspringen, — endlich jene Stände, welche an der Verwirklichung des übernatürlichen Zieles zusammen zu arbeiten haben, und in welchen sich das übernatürliche Leben der Menschheit den verschiedenen Entwicklungsstadien entsprechend gestaltet; teils im Anschluss an die Formen, welche sich die niedrigeren Funktionen des menschlichen Gemeinlebens geschaffen haben, teils in eigentümlichen, wie die Patriarchen und Propheten, das alttestamentliche Priester- und Königtum, die Stände der katholischen Kirche des neuen Bundes, die Martyrer, Bekenner und Jungfrauen; ja selbst die Engel sind

in den weiten Kreis der menschlichen Lebensordnung hineingezogen. Die grossartigste Erweiterung erlangt die Gliederung des Reiches Gottes unter den Menschen indessen dadurch, dass der menschgewordene Gottessohn das Fundament und die Krone des Menschengeschlechtes geworden ist, und dadurch auch die Hierarchien der Engel zu Gliedern der Kirche Christi gemacht hat.

Die einfache Natur der Engel gestattet hingegen gar keine Relationen des Seins, und nur wenige und einfache Formen geistiger Wechselbeziehung und Abhängigkeit. Die hauptsächliche Mannigfaltigkeit, welche die Hierarchie der himmlischen Geister gliedert und zu einer grossen Einheit zusammenordnet, ist die spezifische Verschiedenheit der zahllosen Engelwesen. Die Art, wie das Reich der Engel Gott verherrlicht, lässt sich demzufolge mit der stillen Schönheit vergleichen, in welcher der mit allen Arten von Gestirnen geschmückte Himmel die Ehre Gottes erzählt; die Menschheit dagegen verkündet die Herrlichkeit ihres Urhebers und Lebensprinzips durch die wunderbare Mannigfaltigkeit, mit welcher sich die Lebenskraft einer einzigen Natur in der gesetzmässigen Ordnung der im Verlauf der Geschichte aufeinander folgenden Perioden, und in der organischen Gliederung der gleichzeitigen sozialen Gebilde darlebt.

Hiermit sind die hauptsächlichen Unterschiede, in welchen sich die sittlichen und übernatürlichen Beziehungen der Engel und der Menschen zu Gott entscheiden und vollenden, aus der wesenhaften Eigentümlichkeit der englischen und menschlichen Natur abgeleitet. Das Menschengeschlecht kann das gottgesetzte Ziel nur durch allmälige innere Entwicklung mittelst einer zu wechselseitiger Förderung eingerichteten Organisation erreichen oder verlieren; der Engel bedarf hiezu weder der Entwicklung noch der Unterstützung (durch gleichartige Kräfte).

Die positive Gestaltung der gegebenen Darstellung ist der patristischen Denkweise sehr geläufig. Im allgemeinen genügt zur Begründung der Rückweis auf die bei der Teleologie des ganzen Heilswerkes zusammengestellten Väterstellen. Hier mögen nur einige patristischen Ausführungen Erwähnung finden, welche speziell die Veränderungen in den Beziehungen der gesendeten göttlichen Personen zu dem gefallenen Menschen entwickeln.

Unvergleichlich wertvoll sind in dieser Hinsicht die gross-

artigen und tiefsinnigen Darstellungen, welche der hl. Cyrill von Alexandrien giebt. In Psalm 50. findet er einen Abriss über das Wesen, die Entfaltung, die äussere und innere Ueberwindung der Erbsünde im ganzen Geschlechte. (cf. ad ps. 50, insb. v. 13.) — Mit weiterer Umspannung der zum Verständnis der Erbsünde und ihrer Heilung gehörenden Mysterien giebt er zu Jo. 1, 32. 33. folgende Erörterung: ‚Die göttliche Schrift bezeugt, dass der Mensch nach dem Bild und der Aehnlichkeit des über alles Sein erhabenen Gottes gebildet worden sei. Moses, . . der Verfasser des ersten Buches sagt: ‚Und Gott bildete den Menschen; nach Gottes Bild bildete er ihn‘. Dass er aber durch den Geist zum göttlichen Ebenbild ausgeprägt wurde, hat er uns wieder selbst gelehrt, sagend: ‚Und er hauchte in sein Angesicht den Hauch des Lebens‘. Denn der Geist flösste dem Gebilde zugleich Leben und prägte ihm seine Züge in gotteswürdiger Schönheit ein. Nachdem der beste Künstler, Gott, das Vernunftwesen also — übernatürlich — vollendet hatte, gab er ihm das heilsame Gebot; und es lebte im Paradiese, wie geschrieben steht, das Gegebene noch beobachtend, und durch den zur Einwohnung in es hineingesandten (ἐνοικισθέντος) hl. Geist mit dem göttlichen Bilde ausgezeichnet. Aber als es durch die Täuschungen des Teufels verführt den Schöpfer missachtet, und das erlassene Gesetz übertreten, wurde die ihm verliehene Gnade zurückgenommen. ‚Du bist Erde, und sollst zur Erde zurückkehren‘, vernahm damals zuerst der zum Leben Entstandene, es wurde die Gottähnlichkeit durch die hinzugekommene Sünde zerstört, und die Charaktere waren in ihm fürderhin nicht mehr glänzend, sondern gewissermassen matt und verdunkelt durch die Uebertretung.

Als sich aber das Menschengeschlecht über jede Zählung hinaus vermehrte, und die Sünde die Obmacht über alle gewann, indem sie die Seele eines jeden verschiedenartig verwüstete, wurde die Natur von der ursprünglichen Gnade entblösst, der Geist vollständig zur Entfernung genötigt, so dass in Folge hievon der vernünftige (Mensch) in die äusserste Unvernunft fiel und sogar den Schöpfer nicht mehr erkannte. Der Allschöpfer hingegen übte lange Zeit hindurch Langmut, erbarmte sich zuletzt der zu Grunde gerichteten Erde, und trachtete seiner Güte gemäss mit Eifer dahin, die auf Erden entflohene Schaar mit den himmlischen (Heerschaaren) zu ver-

einigen; er beschloss die Menschheit durch den Geist wieder zu dem ursprünglichen Ebenbilde umzugestalten. Denn auf andere Weise war es nicht möglich, die göttlichen Charaktere wieder zum früheren Glanze in ihr aufleuchten zu lassen. Was er also hiezu gethan, wie er die Gnade unverletzlich in uns eingepflanzt, oder wie der Geist wiederum in den Menschen Wurzel gefasst, auf welche Art die Natur zum ursprünglichen Stande umgeformt wurde, das ist im Folgenden zu sagen.

Der erste Mensch, der zwar irdisch und von der Erde genommen war, aber die Wahl des Guten und des Bösen in seiner persönlichen Gewalt hatte, indem er Herr über die Neigung zu beiden war, liess sich durch eine unselige Täuschung fortreissen, und wandte sich zum Ungehorsam, fiel wieder auf die Erde, seine Mutter, zurück, woher er entstanden war, und pflanzte, dem Verderben und dem Tode verfallen, den Schaden für das ganze Geschlecht fort. Da aber das Böse sich in uns verstärkte und vermehrte, und unsere Gesinnung immer mehr zum Schlechtern hinabsank, da kam die Sünde zur (vollen) Herrschaft, und die Natur des Menschen wurde zuletzt als ganz des einst ihr innewohnenden hl. Geistes verlustig offenbar gemacht. ‚Denn der hl. Geist der Weisheit flieht den Bösgesinnten‘, wie geschrieben steht Sap. 1, 5, ‚und wohnt nicht in einem der Sünde unterworfenen Leibe‘.

Nachdem nun der erste Adam die von Gott gegebene Gnade nicht bewahrt hatte, bestimmte uns Gott der Vater einen zweiten Adam vom Himmel herab. Er sandte nämlich seinen der Natur nach unwandelbaren und unveränderlichen Sohn zur Aehnlichwerdung mit uns, damit wir, wie durch die Uebertretung des ersten unter den göttlichen Zorn geraten, so durch den Gehorsam des zweiten dem Fluche entgingen, und die Uebel desselben ein Ende nähmen. Da nun Gottes Wort Mensch geworden, empfing er den Geist vom Vater wie einer von uns, nicht als ob er für sich persönlich etwas empfangen hätte, — denn er selbst war der Spender des Geistes, — sondern damit er ihn als Mensch empfangend, für die (menschliche) Natur erhielte, und selbst sündelos die Gnade, welche uns verlassen hatte, wieder Wurzel in uns schlagen liesse.

Aus diesem Grunde hat, wie ich glaube, der hl. Täufer nicht umsonst beigefügt: ‚Ich sah den Geist vom Himmel herabsteigen, und er blieb auf ihm‘. Er war nämlich wegen

der Sünde von uns entflohen; es ward nun derjenige, welcher keine Sünde kannte, wie einer von uns, damit der Geist sich gewöhne, in uns zu verbleiben, da er ja niemals eine Veranlassung in ihm finden konnte, sich wieder zu entfernen oder zu entziehen. So hat er also in sich für uns den Geist empfangen, und das ursprüngliche Gut unserer Natur wieder neu verschafft'. (comm. in Jo. l. 2. c. 1. ad 1, 32. 33. Eine ähnliche Schilderung l. 9. ad Jo. 14, 20. und lib. 5. c. 2. ad Jo. 7, 39.) Hier wird die Gabe des hl. Geistes als die (erste immanente) Ursache der Unvergänglichkeit erklärt, und ausdrücklich hervorgehoben, dass die Sünde allmälig ihr böses Wesen, ihre Herrschaft und ihren Fluch zur Reife gebracht habe. Den Höhepunkt des Fluches bezeichne der Augenblick, in welchem Gott seinen Geist ganz von dem Menschengeschlechte zurücknahm. Wird demgemäss die Sündflut als die volle und höchste Auswirkung des im Paradiese ausgesprochenen Gottesfluches — im Sinn von ps. 103, 29. — betrachtet, und Gen. 6, 3 als die letzte Konsequenz des Strafurteils in natürlicher und übernatürlicher Hinsicht verstanden, so gewinnt das Symbol der mit dem Oelzweig zurückkehrenden Taube (Gen. 8, 11.) eine im grossartigsten Sinne heilsgeschichtliche Bedeutung, analog der Verheissung des Schlangenzertreters im Paradiese. An die Zerstörung des Gottesbildes und das Aufhören der dem Sohne eigentümlichen Inhabitation schloss sich sofort die Verheissung seiner Wiederkehr als siegreichen Reformators seines Bildes an; dem entsprechend folgte auf den völligen Verlust der Geistesgnade die symbolische Verheissung seiner friedenbringenden Rückkehr. In dieser unmittelbaren Beziehung auf den hl. Geist und dessen friedenbringende Gnade fasste die Kirche der Katakomben dieses ihr liebe Symbol, und es wird dies unzweifelhaft, wenn wir den hl. Chrysostomus als Interpreten des altchristlichen Schriftverständnisses also reden hören: ‚Als nämlich einst der ganze Erdkreis insgesamt Schiffbruch erlitten hatte und unser Geschlecht Gefahr lief, vollständig zu grund zu gehen, da erschien dieses Wesen (die Taube) und zeigte die Beilegung des Sturmes an und verkündigte einen Oelzweig bringend Ruhe für den ganzen Erdkreis. Das alles war ein Vorbild des Zukünftigen. Denn damals waren die Zustände der Menschen um vieles schlechter und letztere viel grösserer Züchtigung wert. Damit du nun nicht verzweifelst,

erinnere dich jener Geschichte. Denn obgleich damals die Zustände verzweifelt waren, erfolgte dennoch eine Lösung und Verbesserung; damals indes durch Strafe, jetzt aber durch eine unsagbare Gnade und Gabe. Deshalb erscheint auch die Taube, nicht um einen Oelzweig zu bringen, sondern um uns den Befreier von allen Uebeln zu zeigen und glückliche Hoffnungen anzuregen. Sie führt ja nicht einen einzigen Menschen durch ihre Erscheinung aus der Arche, sondern das gesamte Erdengeschlecht in den Himmel hinauf und bringt allem Volke des Erdkreises anstatt des Oelzweiges die Gotteskindschaft . . . Denn (Christus) führt uns aus dem alten in einen neuen Lebensstand, indem er uns die Thore der höhern Welt öffnet und uns von dorther den Geist sendet, welcher uns in das jenseitige Vaterland ruft, und zwar nicht blos einfach ruft, sondern mit der höchsten Auszeichnung. Denn er hat uns nicht zu Engeln und Erzengeln gemacht, sondern zieht uns (himmelwärts), indem er uns in Kinder und Lieblinge Gottes umwandelt'. (hom. 12. in Mat. XI. 3; item hom. in terrae mot. 6. c. 7. cit. p. 241. und Jo. Dam. l. 4. c. 9. sub finem.) Im Genuss des innern Friedens konnte sich die Kirche inmitten der Flut der Verfolgung durch Heidentum und Häresie an der Erfüllung dieser Verheissung trösten. Sie war ja die Arche der aus Israel und dem Heidentum Geretteten, ihr Herr Christus. Die Verbindung mit ihm, dem neuen Adam, giebt die sichere Gewähr, dass der hl. Geist die Spendung seiner Gnaden nicht versage: das bedeutet die so häufige Verbindung des Kreuzes oder eines andern Sinnbildes Christi mit der Taube. Bald ist die von ihm erhoffte Gnade die heiligmachende, wie wohl bei den meisten altchristlichen Ampeln; oder die Charismen, wie auf dem Altarbild der linken Hauptkapelle in S. Spirito zu Ravenna; (es stellt ein Konzil dar, versammelt um den Kreuzesstamm, über welchem eine Taube schwebt;) oder die vollkommene Gnade des ewigen Trostes und himmlischen Friedens, wie auf vielen alten Sarkophagen z. B. zu Ravenna und Rom.

Wir schliessen diesen Artikel, indem wir den Grundgedanken nochmals mit den Worten aussprechen, mit welchen der hl. Johannes Damaszenus die Erkenntnis der Grösse des eucharistischen Geheimnisses vorbereitet: ‚Nachdem er uns sein eigenes Ebenbild und seinen eigenen Geist mitgeteilt hatte, ohne dass wir denselben bewahrten, so nimmt er selbst unsere

bettelarme und schwache Natur an, um uns zu reinigen, und wieder fähig und teilhaftig zu machen seiner Gottheit‘. (de orth. fide l. 4. c. 13.)

2. Artikel. Der Charakter der göttlichen Sendungen während der alttestamentlichen Periode im allgemeinen.

1. Angelangt in den Vorhallen des alten Bundes begegnen wir einer Frage, welche nie verfehlt hat, das Interesse der theologischen Forschung zu erregen, deren Beantwortung dagegen selten anders als mit grösster Zurückhaltung versucht worden ist. Es ist die Frage, ob und welche göttliche Inhabitation in den Gerechten des alten Bundes stattgefunden habe? — Wenn man hiebei meist auf die unsichtbare Sendung des hl. Geistes Bezug nahm, so geschah dies jedenfalls deswegen, weil so zugleich auch über die mit jener untrennbar verbundene innerliche Einwohnung des Wortes eine Antwort gegeben wurde. Unsere Aufgabe ist indes so gestellt, dass beide Sendungen gleichmässig direkt in Betracht zu ziehen sind. Selbstverständlich bleibt die bescheidenste Zurückhaltung das erste Gesetz auch für diesen Versuch, die Wege zu erforschen, auf welchen das ungeschaffene Licht und die ungeschaffene Gnade zu den verschiedenen Zeiten in das Innere des Menschengeistes eingedrungen sind. (Job 38, 12—15. 18; Jo. 3, 8.)

Vor allem ist zu erwägen, in welchem Zusammenhang das alte Testament mit dem neuen stehe, und welche Bedeutung es für dasselbe habe. Es darf wohl ohne weitere Begründung gesagt werden, dass die Aufgabe des neuen Bundes durch die fortwährende Ausübung der drei messianischen Aemter zu ihrer Erfüllung gelangt; denn die Thätigkeit der Kirche ist keine andere als die durch die Jahrhunderte fortgesetzte Wirksamkeit ihres Stifters und Hauptes, wesentlich und dauernd in dieselben Richtungen gegliedert, in welchen sich das Amt des Messias darstellt, nämlich als prophetische, priesterliche und königliche Sendung. Als Prophet führt er uns auf dem Wege der Erleuchtung bis zur Anschauung der höchsten Wahrheit (veritas); als hoher Priester öffnet er uns auf dem Wege der Versöhnung, Rechtfertigung und Heiligung den Zutritt in das Allerheiligste Gottes (bonitas); als König gliedert er uns

auf dem Wege der Einigung der göttlichen Vorherbestimmung gemäss durch unwandelbare Treue in den Gottesstaat ein (unitas).

Das alte Testament steht jedenfalls in ebenso wesentlicher Beziehung zu Christus, wie die neutestamentliche Kirche: als Erzieher zu Christus hin. Die erziehende Vorbereitung der Wege des Herrn muss nun gewiss dem dreifachen messianischen Amte analog gedacht werden, als Vorbereitung durch prophetische Offenbarung, priesterliche Heiligung, königliche Leitung. Es ist dies schon dadurch genügend erwiesen, dass die Bezeichnungen der messianischen Würde nichts anderes als die Potenzirung und Vereinigung der für die alttestamentliche Theokratie wesentlichen Funktionen sind.

In den Institutionen des alten Bundes nach diesen drei Richtungen hin ist dem doppelten Zwecke gemäss, welcher jede Vorbereitung hat, ein weiterer Unterschied zu machen. Die Vorbereitung vollzieht sich nämlich teils durch Grundlegung, teils durch eigentliche Erziehung. Die Grundlegung besteht in der Mitteilung und Befestigung derjenigen Elemente, welche zwar dem Vorbereitungsstadium entsprechen, aber niemals ihre Bedeutung verlieren, vielmehr für immer das unentbehrliche Fundament des fortgeführten und vollendeten Baues bleiben. Hierher gehören die dogmatischen und ethischen Offenbarungen, und in weiterem Sinne die hl. Schriften des alten Testamentes. — Neben der Grundlegung durch die unveränderlichen elementaren Glaubens- und Sittenlehren musste eine pädagogische Vorbereitung nebenher gehen, welche die praktische Einübung und Verwertung der bisher gewährten Offenbarungswahrheit nach einer auf den noch unvollkommenen Gnadenstand abgemessenen Methode vornahm. Gleichzeitig musste sie in angemessener Form für die zukünftigen Offenbarungen, Heilsthaten und Gnadengüter durch Vorbilder und Verheissungen zunehmendes Verständnis und wachsende Empfänglichkeit herbeiführen. — Nach dem Plane Gottes sollten die Früchte der spätern Heilsthaten nicht minder den alttestamentlichen Bundesgliedern zu teil werden, als den Geschlechtern des neuen Bundes. Wenn sie auch nicht zeitlich früher zum Vollgenuss der Verdienste Christi gelangen konnten, als dieselben gewonnen wurden, so musste doch ihre Rechtfertigung soweit fortschreiten, dass sie nach der thatsächlichen

Vollbringung des Erlösungswerkes in den ihrem persönlichen Verdienst entsprechenden Anteil an der Gnadenfülle des neuen Bundes eintreten konnten. Hiezu war notwendig, dass diejenigen Institutionen, welche die erst gehoffte Gnade und Heiligung vorbildlich darstellten, dieselbe auch typisch vermittelten. Hiezu gehören die von Christus abrogirten Ceremonien und Einrichtungen des alttestamentlichen Kultus, der Hierarchie und Theokratie.

Je nach dem Gesichtspunkte, von dem aus man die alttestamentliche Gnadenordnung betrachtet, erscheint sie entweder in höchster Würde und in ebenbürtigem Adel mit dem neuen Bunde, oder in dienender Geringheit, und vorübergegangener Mangelhaftigkeit. Aus den hl. Schriften des alten Testamentes strahlt eine Lichtfülle von Wahrheiten der höchsten Ordnung hervor; sein Sittengesetz überwältigt durch den hl. Ernst, blendet durch die makellose Lauterkeit und die übernatürliche Idealität seiner Vorschriften, — indem es auch das Unvollkommene nur wegen der Herzenshärtigkeit, also aus pädagogischen Gründen vorübergehend duldet; — sein religiöses Leben lebt sich dar in einem Baume, dessen starker Stamm und Aeste ebenso den Glaubensmut und die Bundestreue, die aszetische Stärke und die eifernde Begeisterung des Martyrer- und Prophetentums offenbaren, wie seine Blüten und Früchte die zarteste Innigkeit des vertrauten Minneverkehrs mit dem Gott des Herzens atmen.

Andrerseits lässt uns Paulus die ganze Ohnmacht des alten Bundes in solcher Schärfe gegenüber der Lebenskraft der neutestamentlichen Bundesgnade erscheinen, dass beide sich fast wie Tod und Leben, wie Buchstabe und Geist, wie Schatten und Wahrheit, wie knechtliche Furcht und freie Kindesliebe, wie Formalismus und vernünftige Anbetung zu einander stellen.

Folgt man der letzteren Betrachtungsweise, so wird man geneigt, zwischen dem Gnadenstand des alten und des neuen Testamentes eine derartige Kluft zu öffnen, dass man die Stelle Mat. 11, 11 so versteht, als ob die grössten Heiligen des alten Bundes, wie Johannes, vielleicht auch Joseph, und natürlich Abraham, Moses, Samuel, Elias, Isaias den geringsten Gliedern des neuen Bundes an übernatürlicher Heiligkeit nachstünden. Betrachtet man andrerseits die wirklichen Heiligen-

gestalten des alten Bundes, so zeigt sich kein durchgehender innerer Unterschied an Gnadenwürde zwischen den Propheten und Aposteln, zwischen den Martyrern der alttestamentl. und der neutestamentl. Verfolgungen, zwischen dem mystischen Gebetsleben der Psalmisten bis auf den greisen Simeon herab, und den neutestamentlichen Aszeten[1]). Man stimmt vielmehr gerne der Kirche zu, welche die höchsten Repräsentanten des Patriarchen- und Prophetentums im Kultus selbst den Apostelfürsten voranstellt.

Die Tugendgrösse der alttestamentlichen Heiligen ist einerseits so vollkommen und andrerseits so übernatürlich, dass man auch bei dem Streben, einen spezifischen Unterschied zwischen dem Gnadenstand beider Testamente zu machen, am liebsten von einer Beschränkung der geschaffenen Gnade (der Heiligung wie des Beistandes) absieht, und als den geheimnisvollen Grund der alttestamentl. Inferiorität den Mangel der göttlichen Inhabitation angiebt.

An Beweismaterial scheint kein Mangel zu sein: die häufigen Verheissungen, es werde die Mitteilung des hl. Geistes in der Zeit des neuen Bundes erfolgen, das beharrliche Vermeiden von Ausdrücken, wie Gotteskindschaft, Tempel Gottes im alten Testamente, während die apostolischen Schriften damit die Würde der Christen charakterisiren, die Leichtigkeit, Stellen wie Jo. 7, 39. zu erklären, ferner viele Väterautoritäten. Endlich würde die theologische Lehre von der Erhabenheit des neuen und vollkommenen Bundes und seiner Gnade vor dem vorbereitenden und vorbildlichen Bunde eine naturgemässe Bewährung in der konsequenten Anwendung auf die Angehörigen beider Testamente finden, nach dem Grundsatz: ‚effectus non superexcedit causam‘.

Doch kann gleichzeitig nicht in Abrede gestellt werden, dass das alte Testament einen unmittelbaren Verkehr Gottes mit den Patriarchen und Propheten, insbesondere mit Moses, eine unmittelbare Führung des Volkes und eine wahre Ein-

1) Sogar Cyrill Al. dehnt die angenommene mindere Grösse Johannis des Täufers gegenüber dem Geringsten des Himmelreiches nicht auf die persönliche Tugend und sittliche Vollkommenheit aus: Οὐκοῦν κἂν ἐλάττονες ὦμεν τῶν τὴν ἐν νόμῳ δικαιοσύνην καθωρθωκότων, κατά γε τὴν τῆς ζωῆς ἁγιότητά φημι, ἀλλ' ἐν μείζοσι γεγόναμεν διὰ Χριστὸν. (com. ad Luc. 7, 24.)

wohnung oder Gnadengegenwart des Herrn in der Stiftshütte kennt, und zwar so, dass viele Stellen ausdrücklich die Vermittlung durch Engel ausschliessen. Die Psalmen, die prophetischen und Weisheitsbücher führen die sittliche Erziehung und Heiligung der einzelnen Menschen auf die unmittelbare Thätigkeit des mit der Seele verkehrenden oder in ihr waltenden Gottes, oder seiner Weisheit, oder seines Geistes zurück. Es fehlt auch nicht an neutestamentl. Stellen, welche die unsichtbare Sendung des Logos und des hl. Geistes im alten Bunde zu lehren scheinen, und nur eine reichere Entfaltung ihrer Segnungen für den neuen Bund in Anspruch nehmen. Nach all' diesem ist es schwer, den Glauben an die Wirklichkeit göttlicher Einwohnung im alten Testamente zurückzuweisen.

Entwicklung.

2. Nach der von uns gegebenen Definition ist die Gnadeneinwohnung — als Folge der Sendung — ein derartiges Verhältnis zwischen Gott und dem geschaffenen Geiste, durch welches Gott zum unmittelbaren Gegenstand und Prinzip (Objekt und Motiv) des kreatürlichen Erkenntnis- und Liebeslebens wird. Der eine Terminus dieser Relation ist unveränderlich und als Terminus in dieselbe eingetreten durch den ewigen Ratschluss, in seiner wesenhaften Wahrheit und Güte für eine bestimmte Anzahl von Berufenen zugänglich zu sein, bezw. sich erkennbar und geniessbar zu machen. Dies geschieht dadurch, dass Gott die Produkte seiner Weisheit und Liebe, die beiden ausgehenden Personen, dem begnadigten Geiste zum Genusse schenkt, und denselben so in das göttliche Innenleben hineinzieht.

Dagegen ist auf Seite der Berufenen eine übernatürliche Disposition erforderlich, bis sie befähigt werden, die ungeschaffene Gabe des Wortes aller Wahrheit, und des Geistes der seligsten Liebe selbstthätig zu erfassen, zu gebrauchen und zu geniessen. Wenn ich hier das Wort ‚uti gebrauchen' auf das lebendige und freie Umfassen der von dem begnadigten Geiste aufgenommenen göttlichen Personen anwende, so schliesse ich jeden Gedanken an die Hinordnung dieses Gebrauches zu einem weitern Zwecke aus. Denn eine ungeschaffene Gabe, wie eine göttliche Person, ist immer das höchste und unendliche Z i e l - g u t, und gestattet eine ‚Benützung' zu einem höhern Ziele

nicht mehr. *Uti* deutet vielmehr auf den spontanen Akt hin, mit welchem die begnadigte Kreatur sich die göttliche Gabe zum geistigen und sittlichen Eigentum macht, sich in ihr von der höchsten Wahrheit überzeugt und an die höchste Güte hingiebt. Die selige Wonne, welche aus dem unmittelbaren Erkennen und Lieben Gottes für das Herz entspringt, wird durch den mehr passiven, wenn auch vitalen Begriff *frui* bezeichnet.

Je nach der Beschaffenheit der geschaffenen Geistnatur kann die zum Eintritt dieser beseligenden Verwirklichung des Sendungszweckes erforderte übernatürliche Disposition durch einen einzigen Entscheidungsakt, wie bei den Engeln, oder während einer längern Prüfungszeit, wie bei den Menschen herbeigeführt werden. Wie sich aus der vorausgeschickten Erörterung über die Natur des Menschen ergab, bewirkt keine Sünde vor dem Tode eine derartige Verhärtung in der Abkehr von Gott, dass die Bekehrung des Sünders seiner Natur zuwider wäre.

Aehnlich wie der Tod die Vorbereitungszeit für die persönliche Entwicklung in sittlich-religiöser Richtung abschliesst, und den Endzustand des Geistes definitiv macht, so hatte auch die erste Entscheidung Adams durch Gottes positive Satzung eine durchgreifende Bedeutung für das gesamte Geschlecht. Die erste Sünde hätte dasselbe unabänderlich dem religiösen Untergang überantworten können, wenn nicht ein höherer Ratschluss Gottes die Unabänderlichkeit der Verwerfung von vornherein verhindert hätte. Gott konnte das, weil die erste Entscheidung des Stammvaters aus sich (ex vi actus ipsius) weder für ihn selbst noch für seine Nachkommen unabänderlich war; sie hatte ihre entscheidende Bedeutung für das Geschlecht nur zufolge göttlicher Anordnung.

Immerhin war durch die Erbsünde ein doppeltes positives Hindernis entstanden, welches die Verwirklichung der göttlichen Sendung und Einwohnung nicht zuliess. Dieses Hindernis lag in der Schuld und Sünde der Natur (debitum naturae), nämlich ihrer verschuldeten Korruption und der ihr anhaftenden Sühnepflicht; sodann in den aus der Erbsünde entstehenden persönlichen Sünden der Einzelnen (debitum personae). Für die Kraft der menschlichen Natur wäre die Wegräumung dieser Hindernisse unmöglich gewesen; somit auch die Wiederermöglichung der Rückkehr des göttlichen Wortes und Geistes in die

menschliche Seele: es hätte jeder Anspruch und Titel einer besondern Einwohnung Gottes im Menschen für immer aufgehört. Nachdem jedoch Gott selbst die Wegräumung der entstandenen Hindernisse durch das Erlösungswerk seines Sohnes beschlossen und verheissen hatte, konnte die Erbsünde nicht mehr als unübersteigliche Scheidewand zwischen dem Sendungswillen Gottes und dem sündeverschuldeten Menschengeschlechte gelten: ihre Wegräumung stand in sicherer Aussicht. So lange die Einzelnen in der Möglichkeit waren, ihr Endziel zu erreichen, blieb auch ein Titel der göttlichen Gnadeneinwohnung bestehen; denn sie blieben trotz allem bestimmt, in unmittelbare Lebensbeziehungen zur hl. Dreifaltigkeit zu treten.

Es ist nur dies zu untersuchen, welche Abstufungen sich in der Disposition zur wirklichen Aufnahme Gottes in das Innere während der einzelnen Vorbereitungsperioden bis zur seligen Vollendung darstellen.

Die göttliche Einwohnung findet ihre begriffliche Erfüllung, wenn der geschaffene Geist durch die selige Gottschauung in den geniessenden Vollbesitz der ihm gesandten göttlichen Personen gelangt ist. In dem gegenwärtigen Pilgerstande erfassen und geniessen wir die göttlichen Personen nicht unmittelbar als Produkte des göttlichen Innenlebens, sondern nur in geschaffenen Gnadengaben, Erleuchtungen, Ueberzeugungen, Tröstungen, Anregungen, Tugenden: Charismen, welche an und für sich — d. h. abgesehen von dem gegenwärtigen Heilswillen Gottes — auch ohne die Mitteilung der göttlichen Personen uns hätten gewährt werden können, wie es nach einigen im alten Bunde war. Die Bestimmung, Berufung und Hinordnung zur geistigen Aufnahme der göttlichen Personen ist ausschliesslich der Titel ihrer Gnadengegenwart in dem Begnadigten. Unterschiede walten nur insofern ob, als sich die Disposition des begnadigten Geistes in spezifischen Abstufungen der unmittelbaren Aufnahme des göttlichen Wortes und Geistes in seine Erkenntnis und Liebe nähert. Diese Unterschiede seitens der Kreatur können so gross sein, dass man sie wesentliche nennen kann.

So lange kein positiver, sei es persönlicher oder sakramentaler Akt seitens der Kreatur vollzogen worden ist, um zu der gottgegebenen Bestimmung in Beziehung zu treten, ist allerdings in ihr selbst kein einziger Titel vorhanden, um von

einer Inhabitation, auch nicht secundum quid, sprechen zu können. Wenn jedoch zu dem einfachen Mangel einer jeden positiven Disposition Hindernisse, wie die Erbsünde und die Todsünde treten, deren Entfernung nicht mehr in der Macht des geschöpflichen Willens liegt, so ist nicht blos keine Inhabitation vorhanden, sondern Abkehr und Abwendung von der Gottesgemeinschaft; unbeschadet der kraft innerster Zielbestimmung gesollten Hinordnung zu ihr.

Da sich bei Beziehungen zwischen einem veränderlichen und einem unveränderlichen Terminus die Sprachweise gewöhnlich nach den Zuständen des ersteren richtet, so ist demgemäss zu sagen, dass die Gnadeneinwohnung als Folge der Sendungen mit der Erbsünde oder einer Todsünde aufhöre, ja sogar sec. quid unmöglich werde, und erst wieder beginne, wenn irgend ein hiezu genügender — persönlicher oder sakramentaler — Akt vollzogen ist, welcher die Beziehung mit Gott wieder anknüpft.

Obgleich die übernatürlichen Gnaden und Akte, selbst die höchsten nicht ausgenommen, in keinem Verhältnis zur ungeschaffenen Gnade der Sendung und Einwohnung stehen, also für sich keinen Titel bilden können, um dessentwillen eine besondere Gegenwart Gottes in der begnadigten Kreatur veranlasst wäre, so geben sie doch einen solchen Anspruch durch ihren positiven Zusammenhang mit dem freien Ratschluss Gottes, welcher den geschaffenen Geist durch die ungeschaffene Gnade vollenden, und zu dieser Vollendung durch die geschaffenen Gnaden vorbereiten will. Hiernach hat in der gegenwärtigen Heilsordnung auch die geringste übernatürliche Gabe oder Handlung ihre Wurzel in dem göttlichen Sendungswillen (d. i. der gratia increata), insofern einen unendlichen Wert, nämlich die Kraft, die unendliche Gnade, den Deus praemium, zu verdienen, und kann als wahrer Titel der göttlichen Einwohnung gelten.

Es darf dieses jedoch nicht zu der Meinung verleiten, als ob jeder übernatürliche Akt oder Gnadenstand in gleicher Weise ein Anrecht auf die besondere Gotteseinwohnung gewähre. Aus dem Begriff der Sendung selbst ergeben sich Unterschiede, wonach einige übernatürlichen Zustände als nähere Disposition zur Gotteseinwohnung, andere nur als entferntere Vorbereitung erscheinen.

Die Sendung ist der Ausgang einer göttlichen Person von ihrem ewigen Ursprung in den Besitz eines geschaffenen Geistes, ‚non sicut in objectum, sed sicut in habitaculum', (Bonaventura in l. 1. sent. dist. 14. a. 1. q. 1.) verbunden mit einer — äussern oder innern, evidenten oder konjekturalen — Offenbarung dieser Emanation (1 Jo. 4, 13—17; 5, 10. 11, 18—20): denn ohne das Wissen und liebende Aufnehmen seitens der Seele ist ein Eingehen Gottes in den Besitz derselben undenkbar. Soweit diese Erkenntnis den Sendungswillen Gottes betrifft, kann und muss sie evident sein; dagegen ist darüber, ob man selber oder andere in diesem oder jenem Augenblicke ein würdiger Terminus der Sendung sei, Gewissheit nicht erforderlich: nur zur vollkommenen Verwirklichung der göttlichen Sendung in der seligen Anschauung ist auch letztere unentbehrlich; für den Stand der Prüfung und Vorbereitung jedoch nicht. ‚Nescit homo, utrum amore an odio dignus sit'. (Eccle. 9, 1.)

Der Begriff der Sendung erfordert demnach seitens des Menschen eine zweifache Erkenntnis Gottes: a. Die Erkenntnis der sendenden Person als des ewigen Ursprungs der von ihr gegebenen Person, d. i. die Erkenntnis der hl. Dreifaltigkeit. (cf. Aug. de trin. l. 4. c. 29. s. o. p. 171. u. l. 4. c. 20. n. 28.)

b. Die Erkenntnis, dass Gott seinen Sohn und seinen Geist in unsere Seelen zu senden beschlossen habe, oder wirklich sende, d. i. die Ueberzeugung von unserer übernatürlichen, auf Gottes unmittelbaren Geistesbesitz gerichteten Bestimmung [1]).

Letztere Erkenntniss kann wiederum eine doppelte sein, je nachdem der göttliche Heilswille als bedingt oder als unbedingt geoffenbart und erkannt ist. Enthält er eine Bedingung, welche erst in zukünftiger Zeit verwirklicht werden soll, wie die Genugthuung für die Sünde (debitum naturae et personae), so ist sie selbst und damit die Inhabitation hypothetisch; wird die Wegräumung des Hindernisses, d. i. die Erfüllung der Bedingung seitens Gottes versprochen und seitens der Kreatur gehofft und ersehnt, so kann die vorhandene Erkenntnis als anfangende Disposition zur Gotteseinwohnung genügen; enthält

1) cf. Bonav. in sent. l. 1. dist. 15. p. 2. a. 1. q. 1. ad obj. 4: Non sufficit cognoscere Filium quod sit ab alio, immo oportet quod cognoscat, quod sit in ipso ut in suo habitaculo. Hoc autem dico non cognitione necessitatis sed conjecturae; nec de cognitione actuali, sed habituali.

dieselbe jedoch eine Bedingung, welche durch den eigenen freien Willen erfüllt werden soll, nicht damit sie eintrete, sondern damit sie dauernd und vollkommen werde und bleibe, wie die Beharrlichkeit bis zum Ende, so ist sie unsicher und widerruflich.

Hieraus ergiebt sich, dass die Gnadeneinwohnung Gottes die Erkenntnis der hl. Dreifaltigkeit und der ewigen Bestimmung zur Anschauung Gottes einschliesst. Wegen des Hindernisses der Sündenschuld war und ist ausserdem noch unerlässlich der Glaube und die Hoffnung auf den Messias, und zwar sowohl als Erlöser von Sündenschuld und Versöhner mit Gott, wie auch als Urheber und Verdiener der Geistesgnade und Wiedereröffner des Himmels. In dem Glauben an den Messias ist die Ueberzeugung eingeschlossen, Gott wolle den Büssern die Schuld der Sünde vergeben.

Der Mangel der Erkenntnis einer dieser drei Wahrheiten verhindert, dass der etwa vorhandene Gnadenstand eine nähere und eigentliche Disposition zur Aufnahme der göttlichen Personen und deren Inwohnung sei.

Die Entscheidung der Frage, ob und in welchem Sinne eine Inhabitation Gottes in den Gerechten des alten Bundes stattgefunden habe, kann demnach erst erfolgen, wenn dargelegt ist, welche Erkenntnis der hl. Dreifaltigkeit und der ewigen Bestimmung mitgeteilt war, und welche Messiashoffnung die Verbindung mit dem Urheber der Gnade und seinen Verdiensten herstellte.

3. Artikel. Von der übernatürlichen Offenbarung im alten Bunde.

Bei der Vergleichung des alt- und neutestamentl. Glaubensstandes springt vor allem in die Augen der im alten Bunde viel schärfere Unterschied zwischen den Glaubensvermittlern und den Gläubigen. Allerdings giebt es auch in der katholischen Gemeinschaft eine lehrende und eine hörende Kirche; aber diese Scheidung entspricht mehr dem Verhältnis der Synagoge zum Volke Israel, als demjenigen der Propheten und hl. Schriftsteller zu beiden und zu den heidnischen Nationen. Das kirchliche Lehramt hat wie die Synagoge vorzüglich die Mission, den gegebenen Lehrinhalt in seiner unverfälschten Reinheit zu bewahren, und dem allgemeinen Glaubens-

bewusstsein zuzuleiten, während im alten Bunde eine geistige Generation inspirirter Organe bis auf Johannes den Täufer herab zwischen Gott und der Synagoge stand.

Es findet sich auch in der neutestamentl. Kirche eine grosse Verschiedenheit im Umfang der Glaubenspflicht zwischen den gelehrteren und den schlichteren Christen; für diese genügt ein gewisser Kreis von ausdrücklich erkannten Glaubensartikeln, jene müssen bezüglich eines jeden Artikels noch ein System definirter Offenbarungslehren erkennen. Ausser diesem Unterschiede findet sich im alten Bunde ein weit tiefer gehender Gegensatz zur Menge der einfachen Gläubigen: Vorbilder, Zeugen und Verkünder der göttlichen Geheimnisse und Ratschlüsse, die freilich zunächst für ihre Zeit gesandt waren, aber noch viel mehr (als das fundamentum prophetarum) für die Kirche des zukünftigen Bundes lebten und sprachen, wirkten und schrieben. Wenn daher auch von der Redundanz religiöser Elemente und Kräfte abgesehen würde, welche in den moralisch wirkenden Ursachen im Vergleich zu den Erfolgen ihrer Wirksamkeit immer vorhanden sein muss, so dürfte doch bei weitem nicht alles, was von den Patriarchen und Propheten gilt, zur Norm des religiösen Erkenntnisstandes von Israel in seiner ordentlichen Organisation genommen werden; es darf nicht vorausgesetzt werden, dass der Wahrheitsgehalt der jeweiligen hl. Schriften in den geistigen Gemeinbesitz des auserwählten Volkes übergegangen sei. Es muss endlich auch ein bedeutender Unterschied zwischen dem Glaubensstand der einzelnen Perioden angenommen werden, welche ungeachtet grosser zeitweiliger Rückschritte einen wesentlichen Glaubensfortschritt darstellen, bis zur herangekommenen Fülle der Zeiten.

Haben die hl. Schriftsteller und Offenbarungszeugen das volle und klare Verständnis dessen, was sie niederschrieben oder verkündigten, gehabt? oder gilt der Satz: ‚vetus testamentum in novo patet‘, auch für sie? so dass sie mehr wie Kaiphas (Jo. 11, 49—52) als in der Hauptsache blinde Werkzeuge erst für spätere Geschlechter das Dunkel der Mysterien durch ihre Offenbarungen erleuchtet hätten? Analog, wenn auch nicht identisch damit ist die Frage, ob die persönlichen Vorbilder des alten Bundes von der typischen Bedeutung ihres Lebens und ihrer Schicksale unterrichtet waren, zumal dann, wenn sie dieselben — in den Psalmen — beschrieben?

Nach der Meinung der hl. Väter waren die Organe der göttlichen Offenbarung keineswegs blinde Werkzeuge der göttlichen Absichten oder todte Bilder der zukünftigen Geheimnisse, sondern in hellster Geistesklarheit dessen bewusst, was sie von Gott vernahmen und auf Antrieb des hl. Geistes verkündeten, und bildeten die Züge des ersehnten Messias und seiner Gnade mit ebenso grossem und wahrem sittlichen Verdienste vor, wie die neutestamentl. Heiligen sie nachbilden. Der Grund dieser Meinung ist in der That Gottes und der menschlichen Natur gleich würdig: ‚gratia perficit naturam, non destruit'. Wen Gott in den unmittelbaren Dienst seiner Ratschlüsse zieht, den lässt er in seinen natürlichen und übernatürlichen Fähigkeiten zuerst selbst von den Gütern geadelt werden, welche durch ihn andern zufliessen sollen: so ist es in den Hierarchien der Engel, so auch in der Hierarchie der Menschen: darum heisst Gott dienen, herrschen. Auch die gratia gratis data soll — in zweiter Linie — ein Mittel der Erhöhung und Heiligung für ihren Träger werden, und wird es, wenn er nicht widersteht. Vgl. Moses, Bileam, Jeremias, Jonas, das Priestertum. Die Geschichte der prophetischen Sendung ist meistens zugleich die Geschichte der Erziehung des Propheten zum Heroen der Heiligkeit. (cf. Isai. 6. und Bas. comm. in Jo. 6. n. 185 u. 186; Jerem. 15, 15—21. und Scholz, Comm. p. 200 sq.; Luc. 1, 80.)

Wenn das Verkündete den Zeitgenossen des Propheten eine verborgene Wahrheit bleiben durfte oder sollte, den Propheten sollte sie offenbar werden, wie später den Aposteln. ‚Annuntiaverunt opera Dei, et facta ejus *intellexerunt*'. (ps. 63, 10. Js. 6, 9 sq. Mat. 13, 10 sq.): ‚Vobis datum est, nosse mysteria regni caelorum, illis autem non est datum'. Daher wurde der anfänglich bittere Inhalt der Offenbarung dem Propheten süss: wodurch anders, als durch die tiefste Einsicht in die göttliche Pläne und Ziele? (Ezech. 2, 8—3, 3.)

Von dieser Ansicht geleitet, gelangten die Väter zu einer hohen Anschauung von der Erkenntnis der alttestamentl. hl. Schriftsteller, unbeschadet ihrer Eigenschaft als Werkzeuge in Gottes lenkender Hand. Wenn man ihre Gotterfülltheit betrachtete, so erschienen sie als nichts anderes, denn als Werkzeuge Gottes: so treu erfüllten sie ihre Sendung, so wenig trübten sie durch die Einflüsse eines dem göttlichen nicht ganz

gleichförmigen Willens die ihnen anvertraute Offenbarung. Und wenn sie es versuchten, wie Jeremias und Jonas, so bildete dies nur eine frei zu überwindende Schwierigkeit zu ihrer vollkommenen Läuterung. Demgemäss werden sie von den Vätern mit einem Musikinstrumente verglichen, durch welches uns die himmlischen Akkorde des hl. Geistes vermittelt werden. Justin der Martyrer führt dieses Bild also aus: ‚Es ist den Menschen weder von Natur noch durch Scharfsinn möglich, so erhabene und göttliche Dinge mit ihrer Erkenntnis zu erreichen: ihre Wissenschaft ward den hl. Männern vom Himmel herab zu teil. Diese Männer bedurften weder der Redekunst, noch hatten sie Anlass, etwas aus Streit- oder Eifersucht zu thun: ausser allein dieses, sich für die Einwirkung des göttlichen Geistes rein darzustellen, damit so die göttliche vom Himmel herabkommende Anregung, — die gerechten Männer gleichsam wie eine Cither oder Lyra berührend und benützend, — uns die Kenntnis der göttlichen und himmlischen Dinge offenbaren könnte. Daher lehrten sie in einträchtiger und angemessener Uebereinstimmung wie mit einem Mund und mit einer Zunge über Gott, die Gründung der Welt, die Erschaffung des Menschen, die Unsterblichkeit der menschlichen Seele, das nach diesem Leben zu erwartende Gericht und alles andere, was uns zu wissen not thut‘. (coh. ad Graec. So auch Athenag. apol. p. chr.) Bei den spätern Kirchenschriftstellern wurden dieser Auffassung zufolge gewisse bildliche Ausdrücke, wie Posaune, Trompete u. a. gebräuchlich. — Die göttliche Kausalität verliess nach patristischer Anschauung den Propheten auch nicht bei der Wahl der Worte, ja nicht einmal bei dem, was er verschwieg oder ausliess; daher muss in allem was die hl. Schriften bezwecken, schreiben und verschweigen, selbst in den scheinbaren Widersprüchen eine göttliche Teleologie vermutet und gesucht werden. Eusebius Cäsari. stellt dieselbe in Bezug auf den messianischen Davidsthron q. 15. c. ev. c. 2. u. 3. als Hinweis auf seine geistige Bedeutung dar; ebenso beruft er sich bei der Erklärung, wie sich das Strafgericht über Jerusalem und das Weltgericht zeitlich zu einander verhalten, auf eine höhere Absicht des hl. Geistes. (Theoph. fr. 10. ad Luc. 21, 25.) Theodor von Mopsv. bringt das Verhältnis der Propheten zum hl. Geiste anlässlich der Frage, warum der König Ozias von keinem Propheten wegen seiner Anmassung priesterlicher

Funktionen, zurückgewiesen worden sei, in folgende Fassung: οἵ γε (sc. προφῆται) διὰ πάντων εἰώθεσαν ταῖς πνευματικαῖς ἀποκαλύψεσιν ἑπόμενοι κατ᾽ ἐκείνας μὲν καὶ λέγειν τι καὶ μὴ λέγειν· παρ᾽ ἐκείνας δὲ μή τε λέγειν μή τε σιγᾶν οὐκ ἄν ποτέ τι, οὔτε μή τε εἰπεῖν ἑλόμενον παρ᾽ ἐκείνας. (com. in Amos, introd.) Da das ganze Leben der Propheten im Dienste ihrer höhern Sendung stand, so ist es begreiflich, wenn auch die einzelnen Lebensführungen derselben dem hl. Geiste, der sie inspirirte, appropriirt werden. (com. in Jon. 2.)

Nach Athanasius hatten die alttestamentlichen Offenbarungen einen universalen Zweck: ‚Denn weder das Gesetz war wegen der Juden allein gegeben, noch wurden die Propheten um ihretwillen allein gesandt, sondern sie wurden zu den Juden gesandt und von den Juden verfolgt: sie waren vielmehr ein heiliges Lehramt des ganzen Erdkreises über die Erkenntnis Gottes und eine geistliche Lebensführung‘. (l. de inc. Verbi. c. 12.) Er setzt hiebei, wie auch seine gelehrten Nachfolger in Alexandrien, als nicht unbekannt bei seinen heidnischen Zeitgenossen voraus, dass die ägyptischen und griechischen Philosophen von Moses und den Propheten beeinflusst worden seien; dass dieses in der Metropole der heidnischen Wissenschaft beharrlich behauptet werden konnte, ist ein bemerkenswerter Umstand. — Es ist nur eine speziellere Formulirung desselben Gedankens, wenn Cyrill von Alex. erklärt, der Inspirator habe die Wahl der Gedanken und Worte durch die höhere Voraussicht und Rücksicht auf die zukünftigen Irrlehren geleitet: ‚die Gotteslästerung der irrgläubigen Behauptungen widerlegend: denn alles sieht die Gnade des Geistes vor‘ [1]).

Dem hl. Chrysostomus scheinen insbesondere die typischen Stellen für die neutestamentliche Betrachtung und Belehrung geschrieben zu sein. (in Sal. prov. 1, 6.) — Wenn die hl. Schrift in beschriebener Weise ein eigentliches Werk Gottes ist, so muss sie auch den Charakter göttlicher Werke im Gegensatz zu menschlichen Produkten an sich tragen. Als erstes und vorzüglichstes Merkmal der göttlichen Autorschaft erscheint dem hl. Johannes Chrys. ihr organisches Wesen, während das Menschliche mechanisch zusammengesetzt sei. Der mensch-

1) Διαλύων τῶν ἀσεβῶν δογμάτων τὴν βλασφημίαν· προγινώσκει γὰρ ἅπαντα ἡ χάρις τοῦ Πνεύματος. (de inc. 10. ad Rom. 8, 3.)

liche Geist sezirt die Wahrheit, zerlegt sie in abstrakte Begriffe und Sätze, betrachtet sie nach einem theoretischen System. Gott dagegen lässt die hl. Schrift gleich einem lebendigen Organismus der übernatürlichen Wahrheiten gewissermassen von selbst entstehen, wie der Kosmos in ähnlicher Weise seine natürliche Offenbarung ist. Die hl. Schrift sei in der That einem Organismus zu vergleichen, der die Glieder nicht anatomisch oder chemisch nach der Verschiedenheit der Stoffe und der Elemente scheide. Wie man vielmehr in jedem Gliede des Leibes gewisse Stoffe, Fleisch und Bein, Nerven und Muskeln, Venen und Arterien lebendig verwachsen und zu bestimmten Zwecken verbunden finde, so dass jeder Teil mit dem andern gleichartig sei, und einen Schluss auf die Natur des Ganzen erlaube, die Elemente des Ganzen aufweise, und lebendige Beziehungen zu jedem Gliede in sich trage, so sei auch die hl. Schrift ein organisches Ganzes. (hom. 1. in Mat.) — Sie gleicht insofern ihrem Urheber, welcher kein abstraktes und kraftloses Wort erzeugt, sondern ein Verbum spirans Amorem; dessen vollkommenes Gesetz der neutestamentl. Gnade der in Liebe thätige Glaube, fides spirans charitatem ist; dessen schriftliches Wort darum nicht blos ein theoretisches Lehrsystem, sondern eine lebendige Vorbildung unserer Heiligung durch seine Wahrheit ist. Die hl. Schrift ist — wie sich der hl. Nicephorus ausdrückt — ein vom hl. Geiste zusammengefügtes und wohlgeordnetes Haus der Weisheit. (apol. p. s. imag. c. 58.)

Während die Väter den allbeherrschenden Einfluss des Inspirators auf den menschlichen Geist in der höchst teleologischen Anlage und Abfassung der hl. Schriften erkennen, sind sie weit entfernt, das persönliche Verdienst der freien Mitwirkung der hl. Schriftsteller geringer anzuschlagen. Es nimmt vielmehr nach Eusebius Caes. der hl. Geist schon von vornherein Rücksicht auf die individuelle Geistesanlage, und gestaltet der freien Mitwirkung gemäss die Weise seines inspirirenden Einflusses. So bezüglich Lukas und Johannes. (suppl. quaest. ad Marin. 9.)

Gregor von Nyssa schätzt das persönliche Verdienst, welches in dem freien Eingehen des ganzen Geistes- und Gebetslebens auf die fernliegendsten Ziele des Inspirators enthalten ist, so hoch, dass er den Verfasser des 22. Psalmes bei der Feier der Himmelfahrt Christi dafür begeistert preist: David

sei mit seinen Psalmen sowohl für den einzelnen Menschen auf den wechselvollen Lebenspfaden, wie für die Kirche bei ihrem mystischen Gange durch das Kirchenjahr der lieblichste Begleiter; so mache er auch dieses Fest, gross an sich, noch schöner durch seine Psalmen. (ps. 22. u. 23. serm. 3. in Asc. Dom.)

Die Art und Weise, wie und warum die freie, intellektuelle und sittliche Selbständigkeit des Propheten auch unter dem allbeherrschenden Einfluss des Inspirators bestehen bleibe, hat der grosse Basilius — oder wer sonst der Autor des ihm zugeschriebenen Kommentars zu Isaias ist — herrlich analysirt. Nichts sei mit der göttlichen Würde unverträglicher, als zu sagen, die Inspiration absorbire den menschlichen Geist, oder mache ihn zu einem blinden Werkzeug (cf. prooem. c. 5., bis er schliesst:) ‚Zudem, wenn die Heiligen weise sind, wie konnte es dann sein, dass sie nicht zum Verständnis dessen gelangten, was sie weissagten‘? Es wurden die Kräfte ihres Geistes unter der Einwirkung des göttlichen Lichtes gesteigert, und zwar so, dass die mitgeteilte Offenbarung unmittelbar der Vernunft eingegeben wurde (ad c. 6. n. 184. 2.) und durch dieselbe auf die niedere Erkenntniskräfte einwirkte, dermassen, dass dieselben die entsprechenden Visionen und Gespräche hervorbrachten. Sie leisten ja ähnliches, allerdings oft verwirrt, unter dem Einfluss der geistigen Thätigkeit im Traume, einem Zustand der Abgezogenheit von Sinnesempfindungen. (c. 3. u. c. 6. n. 187. . . . schliesst:) ‚Ihre Vernunft verweilte vielmehr mit grösserer Kraft in der Betrachtung dieser (geistigen Wahrheiten), während der Geist in Bildern die göttliche Natur darstellte‘. — Ihre Vernunft glich einem hellen ungetrübten Spiegel. (c. 3.) ‚Wie prophezeiten die reinen und durchsichtigen Seelen? Gewissermassen Spiegel der göttlichen Einwirkung geworden, zeigten sie ein treues, unverwischtes, in nichts durch sinnliche Leidenschaften verdunkeltes Abbild‘. Rein und hell waren sie geworden durch sittliche Reinigung, und durch aussergewöhnliches Verlangen nach Wahrheit, verbunden mit der ängstlichen Sorgfalt, die Erkenntnis auch nicht durch den leisesten Hauch von Eigenliebe zu trüben. Diese doppelte Vorbereitung des Geistes zeigt schon, dass die Prophezie zugleich eine Gabe der Erkenntnis — τὸ τῆς γνώσεως χάρισμα — ist. (c. 1.) —

Die dritte Eigenschaft — die Leidenschaftslosigkeit (c. 2.) — und die vierte — gleichmütige Festigkeit (c. 3.) — legen dasselbe nahe: Was in der Vorbereitung eine heroische Geistesarbeit verlangt, ist in sich selber nicht dazu angethan, die geistigen Kräfte in passive Ruhe, geschweige denn in Verwirrung zu bringen; vielmehr regt es ihre spontane Energie in edelster Weise an. Dasselbe findet Basilius durch die Notwendigkeit geistiger Anstrengung bestätigt, ohne welche das Verständnis der hl. Schriftsteller unmöglich sei. Ausser vielen andern Gründen, welche an das von Chrysostomus Gesagte erinnern, erwähnt Basilius folgenden. Er erinnert zunächst an die lange Kontemplation der Propheten und sagt: ‚Ein solcher Mann war auch Elias, dem Tumult der Menschen abhold, und voller Liebe zum Aufenthalt in Wüsteneien. Wenn nun die Heiligen mit so grosser Beständigkeit des Geistes sich angestrengt haben, die Wahrheit zu erlangen, wäre es da nicht absurd, die Früchte unzähliger Mühen sich ohne Schwierigkeit aneignen zu wollen? Beobachte den Elias, nach wie vielem Einsiedler- und Stillleben, nach wie vielen Strapazen er erst gewürdigt wurde, Gott zu sehen‘! (c. 7.)

Auf dasselbe Resultat führt die Untersuchung des hl. Thomas über die Prophezie. Als wesentlich zu ihrem Begriff gehörig bezeichnet der englische Lehrer die Erleuchtung der Urteilskraft. Dieselbe konstituire die Inspiration auch dann, wenn keine Ideenmitteilung stattfinde. Daraus geht hervor, dass der ganze geoffenbarte Inhalt durch das Urteil, durch das Verständnis und die Einsicht des Propheten hindurchgegangen ist. (de ver. q. 12. a. 7.)

Bezüglich der Disposition gesteht er (wie Basilius comm. in Is. c. 4), dass die absolute Ursache an keine Disposition gebunden sei, sondern das Subjekt samt der erforderten Vorbereitung zugleich mit der beabsichtigten Wirkung hervorzubringen vermöge. Darum seien auch zuweilen nicht Disponirte zur Prophezie verwendet worden.

Unter den sittlichen Erfordernissen steht auch ihm die Reinheit aller andern voran, weil sie am engsten mit der intellektuellen Empfänglichkeit und dem Interesse für die höheren Wahrheiten zusammenhängt. (de ver. q. 12. a. 5.)

Diese Erörterung hatte den Zweck, die Motive darzulegen, welche die Väter bestimmten, die Tiefe und Breite der

Schriftworte möglichst gross anzunehmen. Was die hl. Worte besagten und bedeuteten, war wohl der grossen Volksmenge verborgen, nicht aber den hl. Schriftstellern selbst; diesen war es gegeben, wie den Aposteln gegenüber den Juden: ‚nosse mysteria regni caelorum‘.

2. Das patristische Zeugnis über die übernatürliche Wissenschaft der alttestamentl. Heiligen, zunächst von der göttlichen Dreieinigkeit, scheint mir — abgesehen von seinem innern Gehalte — durch den lebendigen Kontakt mit den in israelitischen Kreisen noch nicht ganz verkümmerten vorchristlichen Traditionen einen besondern Vorzug zu haben. Wie die Evangelisten Johannes den Täufer, Christus und später die Apostel unbeanstandet von dem Sohne Gottes und dem hl. Geiste reden lassen, ohne dass auch nur ein pharisäisches Aergernis wegen etwaiger Verdunklung der Einheit Gottes darob entstanden wäre, so reden die Apologeten von den drei göttlichen Personen als keineswegs erst neulich dem hellenistischen Ideenkreise bekanntgewordenen Namen, so erklären einige Väter, dass die Sadduzäer und Arianer allein den hl. Geist als wahren Gott leugneten, während die Juden ihn erkännten und bekännten, wie zur Zeit Christi, so noch zur Zeit Augustins.

Justin der Philosoph findet im alten Testament eine derartige Offenbarung der göttlichen Trinität enthalten, dass Plato dieselbe daraus habe entnehmen können. (coh. ad gr.) Er nenne den hl. Geist jedoch nicht Gnade oder Gabe, sondern Kraft Gottes, um Anstoss zu vermeiden. Auch seine Idee eines Weltbildners habe er von Moses entlehnt. (apol. 2.) Im Dialog mit dem Juden Tryphon deutet er Gen. 1. u. Prov. in trinitarischem Sinne. Obgleich er die Gottheit Christi gegen Tryphon beweist, thut er dieses bezüglich des hl. Geistes nicht, aber setzt dieselbe oft voraus, indem er ihn häufig als Autor der hl. Schrift bezeichnet. Nur den Einwand lässt er von Tryphon erheben, wie der hl. Geist auf Jesus ruhen könne, wenn letzterer Gott sei.

Von Irenäus wurde schon früher eine Erörterung erwähnt (c. haer. l. 4. c. 37), in welcher er die Heilsgeschichte als einen Fortschritt der Erkenntnis Gottes aus und vermittelst

der Gnade nachweist, und in diesen beiden Momenten mystische Beziehungen zum Sohne — als dem Verbum per revelationem participatum — und dem hl. Geiste — als der Inspiratio Verbi — findet.

Der hl. Athanasius erklärt in der 4. Abhandlung c. Arian. c. 29., der hl. Geist sei unter diesem Namen im alten Testament bekannt gewesen, nicht aber unter dem Namen Paraklet. Deswegen einen Unterschied zwischen dem hl. Geiste und dem Parakleten machen zu wollen, sei ebenso unstatthaft, wie die versuchte Trennung des Sohnes und des Wortes. Es liegt nahe, bei dem Namen Paraklet an die Inhabitation des hl. Geistes und seine Beziehung zu den Seelen zu denken, und den Nichtgebrauch dieses Namens mit der Nichtoffenbarung der göttlichen Einwohnungsgnade in jedem Gerechtfertigten in Zusammenhang zu bringen.

Das Trinitätsgeheimnis wurde nicht blos als Gegenstand der Offenbarung, sondern auch durch die Art und Weise ihrer Vermittlung kundgegeben. Die Propheten sprechen nämlich im Namen einer jeden der göttlichen Personen (l. de incarn. et c. arian. c. 18), und zwar wegen der eigentümlichen Art und Ordnung ihres Zusammenwirkens in der Offenbarung. Ps. 32, 6. giebt ihm Anlass, diese zu erklären: ‚Durch das Wort des Herrn wurden die Himmel befestigt‘. Auch hier findet sich eine Offenbarung der hl. Dreifaltigkeit. ‚Und durch den Hauch (oder Geist) seines Mundes ihre ganze Kraft‘. Mund Gottes nennt er den hl. Geist: denn die Propheten pflegten, wenn sie durch ihn redeten, zu sagen: ‚Der Mund des Herrn hat dies gesprochen‘. (Js. 1, 20. expos. in ps. 32, 6.)

Der Herr ist demnach der Vater; die mitgeteilte Wahrheit ist eine Partizipation seines Wortes; der Mund, durch welchen er seinen Logos den Propheten kundgiebt, das ἐμφύσημα (l. de inc. et c. arian. c. 19.) ist der hl. Geist, die Inspiratio oder Donum Verbi. Hier möge auch die analoge Darstellung des hl. Basilius erwähnt werden, wornach der Logos seiner Persönlichkeit entsprechend nicht nur als die partizipirte Wahrheit, sondern als die sich selbst durch die Gabe des hl. Geistes spendende Wahrheit erscheint. (com. in Isai. prooem. n. 2. Didym. de trin. l. 2. c. 10. p. 644 B; 649 B. Cyr. Hieros. cat. 7. c. 2. u. cat. 16, 25—32.)

Didymus der Blinde erklärt nach dem Nachweis der Trinität aus alttestamentlichen Stellen und dem Bewusstsein der Propheten die typische Dunkelheit gewisser Offenbarungen des alten Bundes dahin, dass dadurch der unreifen Menge die erdrückende Last allzuschwerer Glaubensartikel erspart werden sollte, ohne den Erleuchteten die Erkenntnis der höchsten Wahrheiten zu entziehen. (de Trin. l. 1. c. 18. p. 348. B. C. u. l. 2. c. 19. p. 732.) In diesem Sinne weist er die Erkenntnis der hl. Trinität im alten Bunde nach. (l. 2. c. 11. p. 652—665.) Alle Güter führe die hl. Schrift auch im alten Testamente auf die Wirksamkeit und Gnade der drei göttlichen Personen zurück, und zwar in bestimmter Ordnung: ‚Denn welches einzige unter den Gütern könnte erwähnt werden, das nicht geradeso durch ihn und von ihm (dem hl. Geiste) wäre, wie vom eingebornen Sohne nach dem Wohlgefallen Gottes des Vaters‘? (l. c. p. 661. A. folgt der Nachweis.)

Cyrill von Alexandrien hebt den subordinatianischen Missdeutungen gegenüber öfters hervor, dass der Gott des alten Bundes nicht der Vater im Gegensatz zu den beiden andern Personen sei, sondern der in der Einheit der Natur scharf, in der Dreiheit der Personen minder deutlich geoffenbarte dreieinige Gott. (dial. 3. de trin. syn.) Sohn und Geist müssen selbst dort, wo direkt der Vater gemeint sei, vermöge ihres Ursprungs und ihrer Wesenseinheit mitgedacht werden. Auch der menschgewordene Gott werde von Baruch als der einzige Gott bezeichnet und als der Gesetzgeber des alten Bundes. (dial. 3. de trin.) Abraham sei über das dreieinige Wesen und Leben Gottes durch die Erscheinung bei Mambre unterrichtet worden, allerdings ὡς ἐν τύποις ἔτι μόνον und habe diesen Glauben auf Isaak und Jakob vererbt. (c. Jul. l. 1. Mg. 9. p. 529 sq.) Insbesondere Moses habe viele Offenbarungen hierüber erhalten. Die übrigen hl. Schriftsteller zeigten häufig die besondern Beziehungen der Ereignisse zu den göttlichen Personen, wie das in den im Verlaufe dieser Untersuchung verwendeten Texten Cyrills u. a. Väter zu Tage tritt. — Die vorzüglich von Plato und Hermes trismeg. vertretene Trinitätslehre führt Cyrill auf den Einfluss der alttestamentl. Schriften zurück. (c. Jul. l. 4. p. 725. l. 9. p. 952 D. 953 A.)

Die Ansicht Gregors von Nazianz hat in der häufig angeführten Stelle or. 31. (theol. 5) c. 26. über die Teleologie

der allmälig fortschreitenden Trinitätsoffenbarung ihren klassischen Ausdruck gefunden. ‚Es verhält sich nämlich also: das alte Testament verkündigte offenbar den Vater, den Sohn dunkler. Das neue Testament offenbarte den Sohn, und liess hiebei die Gottheit des Geistes erkennen. Jetzt waltet der Geist in unserer Mitte und gewährt uns eine deutliche Erkenntnis seiner‘ [1]). Er will jedoch damit nicht jede Kenntnis des hl. Geistes im alten Testamente in Abrede stellen, sondern stimmt mit den übrigen Vätern überein, dass die Propheten das Geheimnis erkannt hätten. So spreche David in ps. 35, 10 von den drei Personen: ‚Licht und Licht und Licht: ein Gott. Das ist es, was auch David vorher zur Darstellung brachte, indem er sagt: In deinem Lichte werden wir das Licht schauen. Und nun haben wir geschaut und verkündigen das Licht — den Sohn hierunter verstehend — aus dem Lichte, dem Vater, im Lichte, dem hl. Geiste: d. i. die kurzgefasste und schlichte Gotteslehre der Dreifaltigkeit‘. (or. 31. c. 3.) — Er findet es höchst unbegreiflich, dass die Sadduzäer bei einer so deutlichen Offenbarung des hl. Geistes in den alttestamentl. Urkunden seine Existenz leugneten, zumal da ihn selbst die griechischen Philosophen erkannt hätten, wenn auch unter andern Namen: ‚Die Sadduzäer glaubten, es gebe überhaupt keinen hl. Geist, — auch keine Engel, und keine Auferstehung; ich weiss nicht warum so viele Zeugnisse über ihn im alten Testament verachtend. Die Gotteskundigeren unter den Griechen, und diejenigen, welche sich uns mehr näherten, gelangten, wie mir dünkt, zur Vorstellung von ihm; bezüglich der Benennung waren sie jedoch verschiedener Ansicht, indem sie ihn Geist des All, und Geist von aussen und derartig nannten‘ [2]).

Chrysostomus schreibt zu Mat. 12, 28—32 (hom. 41. al. 42, 3.), die Juden seien vielleicht milder zu beurteilen, wenn

1) Ἔχει γὰρ οὕτως· ἐκήρυσσε φανερῶς ἡ Παλαιὰ τὸν Πατέρα, τὸν Υἱὸν ἀμυδρότερον. Ἐφανέρωσε ἡ Καινὴ τὸν Υἱὸν, ὑπέδειξε τοῦ Πνεύματος τὴν Θεότητα. Ἐμπολιτεύεται νῦν τὸ Πνεῦμα, σαφεστέραν ἡμῖν παρέχον τὴν ἑαυτοῦ δήλωσιν. Οὐ γὰρ . . .

2) Το Πνεῦμα τὸ ἅγιον Σαδδουκαῖοι μὲν οὐδὲ εἶναι τὸ παράπαν ἐνόμισαν. Οὐδὲ γὰρ ἀγγέλους, οὐδὲ ἀνάστασιν· οὐκ’ οἶδ’ ὅθεν τὰς τοσαύτας περὶ αὐτοῦ μαρτυρίας ἐν τῇ Παλαιᾷ διαπτύσαντες. Ἑλλήνων δὲ οἱ θεολογικώτεροι, καὶ μᾶλλον ἡμῖν προσεγγίσαντες, ἐφαντάσθησαν μὲν, ὡς ἐμοὶ δοκεῖ· περὶ δὲ τὴν κλῆσιν διηνέχθησαν, νοῦν τοῦ παντὸς, καὶ τὸν θύραθεν νοῦν, καὶ τὰ τοιαῦτα προσαγορεύσαντες. (or. 31, c. 5.)

sie Christum, den in Knechtsgestalt verborgenen Gott lästern; ganz und gar aber nicht, wenn sie den hl. Geist lästern, dadurch, dass sie die offenbar in ihm gewirkten Wunder dem Satan zuschrieben. ‚Von ihm mochten sie nicht erkannt haben, wer er etwa sei; über den Geist hatten sie jedoch hinlänglich Erfahrung gemacht. Denn die Propheten hatten durch ihn gesprochen, und alle, auch diejenigen im alten Testament hatten die grösste Vorstellung von ihm. Was er also sagt, ist folgendes: ‚Mag sein: an mir nehmet ihr Anstoss wegen des mich umgebenden Fleisches; vermöget ihr aber auch vom Geiste zu sagen: Wir kennen ihn nicht‘ [1])? Vor der Kreuzigung befahl der Herr öfters, seine Gottheit nicht offen und rückhaltslos zu verkünden, um die noch schwachen Gemüter nicht zurückzustossen, und betete am Kreuze für die Verzeihung der gegen ihn begangenen Blasphemien. Aber die Wirksamkeit des hl. Geistes musste den Juden aus der hl. Schrift bekannt sein, und darum tadelte er sie, dass sie sich nicht scheuten, in seinen Werken den hl. Geist zu lästern. ‚Wesshalb? Weil dieser (der hl. Geist) euch bekannt ist und ihr auch gegen das Offenbare schamlos redet. Wenn ihr nämlich auch sagen könnt, dass ihr mich nicht kennt, so könnet ihr doch in keiner Weise jenen verkennen, sowie dies, dass die Austreibung der Dämonen und die Vollendung der Heilungen das Werk des hl. Geistes ist. Ihr frevelt also nicht blos gegen mich, sondern auch gegen den hl. Geist‘ [2]). Den Geist der hl. Götter bei Daniel hält Chrysostomus nicht für den hl. Geist. (in Dan. 4, 4. 5.) Severianus Gabal. ep. beruft sich in seiner hom. in serpent. zum Erweise der Gottheit des hl. Geistes ausser andern Stellen auf Num. 11, 29; Num. 6, 23; 2 Reg. 23, 2, in welchen er Kundgebungen der hl. Dreifaltigkeit annimmt.

Nach einer Stelle Augustins serm. 71. de verb. Mat. 12. c. 5. scheint es, als ob die Juden seiner Zeit noch nicht all-

1) Ὅτι αὐτὸν μὲν ἠγνόουν, ὅστις ποτὲ ἦν· τοῦ δὲ Πνεύματος ἱκανὴν εἰλήφασι πεῖραν. Καὶ γὰρ οἱ προφῆται δι᾽ αὐτοῦ ἐφθέγξαντο, καὶ πάντες, καὶ οἱ ἐν τῇ Παλαιᾷ μ ε γ ί σ τ η ν περὶ αὐτοῦ εἶχον ἔννοιαν. Ὃ τοίνυν λέγει, τοῦτό ἐστιν· Ἔστω, ἐμοὶ προσπταίετε διὰ τὴν σάρκα τὴν περικειμένην· μὴ καὶ περὶ τοῦ Πνεύματος ἔχετε εἰπεῖν· ὅτι ἀγνοοῦμεν αὐτό . . .

2) Διατί; ὅτι τοῦτο γνώριμον ὑμῖν ἐστιν καὶ πρὸς τὰ δῆλα ἀναισχυντεῖτε· εἰ γὰρ ἐμὲ λέγετε ἀγνοεῖν, οὐ δήπου κἀκεῖνο ἀγνοεῖτε, καὶ ὅτι τὸ δαίμονας ἐκβάλλειν καὶ ἰάσεις ἐπιτελεῖν τοῦ ἁγίου Πνεύματός ἐστιν ἔργον. Οὐκ ἄρα ἐμὲ ὑβρίζετε μόνον, ἀλλὰ καὶ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον.

gemein zu der starren und häretischen Einpersönlichkeitslehre herabgesunken seien: ‚Sadducaei enim Spiritum stum negabant; Pharisaei vero eum esse contra Sadducaeorum haeresim defendebant (Act. 23. 8), sed esse in D. Jesu Christo negabant, quem daemones ejicere in principe daemoniorum putabant, cum ejiceret ille in Spiritu sto. Ac per hoc et *Judaei* et *quicque* haeretici Spiritum stum *confitentur*, sed eum negant esse in Christi corpore, quod est unica ejus ecclesia, non utique nisi una catholica; procul dubio similes sunt Pharisaeis, qui tunc, etiamsi *esse* Spiritum stum fatebantur, negabant tamen, eum esse in Christo, cujus opera in daemonibus ejiciendis daemoniorum principi tribuebant‘. — Die Exegese des gefeierten Schrifterklärers, des hl. Hieronymus, ist ein fortgesetztes Zeugnis, wie tiefe Wurzeln das Mysterium der hl. Trinität in dem erleuchteten Geiste der Propheten und in dem Glaubensleben der alttestamentl. Heiligen getrieben hatte, wie ihnen alles erst im rechten Lichte erschien, wenn es in seinen Beziehungen zu den göttlichen Personen erkannt wurde. (cf. ad ps. 50. 62. 64. 66. 67. 71. 79. 104. 138. 142.)

Auch Gregor der Grosse ist geneigt, die Tendenz der hl. Schriftsteller möglichst gern und in speziellen Anwendungen auf die göttlichen Personen gerichtet und bei ihnen verweilen zu sehen. (So com. in Ezech l. 1. hom. 5. ad 1, 12—14. c. 8. 9. 10.) Seine exegetische Meinung äussert er l. 2. hom. 4. c. 7. in Ezech. ‚Spiritales quippe illi patres omnipotentem Deum Trinitatem ita esse crediderunt, sicut eandem Trinitatem novi patres aperte locuti sunt. Isaias namque audivit angelica agmina in coelo clamantia: Sanctus . . . Ut enim personarum Trinitas monstraretur, tertio sanctus dicitur; sed ut una esse substantia Trinitatis appareat, non Domini Sabaoth, sed Dominus Sabaoth esse perhibetur. Quod David quoque similiter sentiens ait: Benedicat nos Deus, Deus noster, benedicat nos Deus. (ps. 66, 8) Qui cum tertio dixisset Deum, ut unum esse hunc ostenderet, subdidit: Et metuant eum omnes fines terrae. Paulus quoque loquitur dicens: Quoniam ex ipso et per ipsum et in ipso sunt omnia. Ex ipso, vid. ex Patre; per ipsum, per Filium, in ipso autem, in Spiritu sto. Qui cum ipsum tertio dixisset, subjunxit: Ipsi gloria in saec. saec. amen. Qui enim non dixit ipsis, sed ipsi, dicendo ter ipsum, distinxit personas, et subjungendo: Ipsi gloria, non distinxit substantiam‘.

Er gab dem Verhältnis der alttestamentl. Offenbarung zur neutestamentl. Lehre über das ewige Mysterium die klassische Formel: ‚Prophetia ergo testamenti novi testamentum vetus est; et expositio testamenti veteris testamentum novum est'. (l. c. hom. 6, 15.)

Der hl. Thomas hat dem biblischen und patristischen Zeugnis über die Ausdehnung der Trinitätsoffenbarung und der entsprechenden Glaubenspflicht während der verschiedenen Perioden theologische Begründung und Fassung gegeben. (cf. s. th. 2. 2^dae^ q. 2. a. 7. 8^m.^; de ver. q. 14. a. 14. c.:) ‚In statu igitur ante peccatum non tenebantur explicite credere ea quae sunt de redemtore; quia adhuc necessitas redemtoris non erat; implicite tamen haec credebant in divina providentia, inquantum sc. Deum credebant diligentibus se provisurum in omnibus necessariis. Sed *ante peccatum et post*, neccessarium fuit a majoribus explicitam fidem de Trinitate haberi; non autem a minoribus post peccatum usque ad tempus gratiae. Ante peccatum enim forte talis distinctio non fuisset, ut quidam per alios erudirentur de fide. Et similiter post peccatum usque ad tempus gratiae majores tenebantur habere fidem de redemtore explicite; minores vero implicite vel in fide patriarcharum et prophetarum, vel in divina providentia. — Tempore vero gratiae omnes majores et minores de Trinitate et de redemtore tenentur explicitam fidem habere: non tamen omnia credibilia circa Trinitatem vel redemtorem minores credere tenentur; sed soli majores. Minores autem tenentur explicite credere generales articulos, ut Deum esse trinum et unum, Filium Dei esse incarnatum et mortuum et resurrexisse, et al. huj. de quibus ecclesia festa facit.

3. Der Fortschritt der messianischen Hoffnung in den Entwicklungsstadien des alten Bundes bedarf keines Nachweises, da ja die Verheissung des Erlösers der Angelpunkt der Bundesschliessungen war. Wenn sich auch die grosse Masse des Volkes über soziale, und die mächtigere Klasse über politische Messiashoffnungen nur langsam und ungern erhob, so war der sittliche Versöhnungszweck jedenfalls den Empfängern der Verheissung und jenen wahren Israeliten klar, welche den Fluch der Sünde und die Last der Schuld erkannten und em-

pfanden, aus deren Mitte sich der Hirte Israels seine Propheten und Psalmisten wählte. — Analoges gilt von der Sündenvergebung. Dieselbe behielt trotz der messianischen Verheissung etwas Unsicheres, insofern, als dieselbe nicht als Wirkung an einen äussern — sakramentalen — Akt geknüpft war. Die innere Disposition giebt dem Menschen nicht die genügende Sicherheit, weil die Prüfung derselben durch Reflexion zu schwer ist. Die Unsicherheit spornt demnach zu immer energischerer Steigerung der Bussgesinnung an, um der göttlichen Nachsicht würdiger und gewisser zu werden. Dass die Opfer keine Sakramente, sondern nur vorbildliche Akte der Versöhnung waren, dessen war man bewusst.

Schwieriger ist die Untersuchung, welche Erkenntnis über die letzten Dinge, das ewige Leben, und die Anschauung Gottes als die ewige Bestimmung des Menschen den Vertretern des Bundes und den Vermittlern der Offenbarung gewährt war.

Dass für das Volk im allgemeinen bei allem Glauben an die Unsterblichkeit der Seele ein düsteres Dunkel über dem Dasein nach dem Tode lag, das von der Offenbarung nicht gehoben, sondern nur leise gemildert wurde, ist unbestreitbar. Offenbar sollte die Ungewissheit der jenseitigen Dinge die Gedanken auf die im eigenen Gewissen verborgenen Ursachen des Bangens zurücklenken, den so schwer für das Himmlische zu interessirenden Geist an die noch immer ungesühnte Sündenschuld erinnern, und so für das Erfassen der wahren Messiashoffnung disponiren. Gerade hier konnte die göttliche Pädagogik die peinlichste Furcht, die Furcht vor dem Ungewissen am wenigsten entbehren, um die Herzenshärtigkeit allmälig zu mindern.

Zudem war es gerade der eigentlichste Beruf des Messias, die verirrte Menschheit wieder zu ihrem Ziele hinzuordnen: ‚ad dirigendos pedes nostros in viam pacis‘, wie Zacharias die Mission des Erlösers definirt. Daher erscheint der neue Himmel und die neue Erde stets als die Errungenschaft des messianischen Werkes; cf. Is. 51, 16, wo Gott zum Messias spricht: ‚Posui verba mea in ore tuo et in umbra manus meae protexi te, ut plantes coelos et fundes terram, et dicas ad Sion: Populus meus es tu‘. (Der Zweck des messianischen Werkes, die Wiederherstellung des wechselseitigen Gottesbesitzes durch die Gnadeneinwohnung ist ausgedrückt in dem Worte: Mein Volk bist

du!) Die Hinordnung zum ewigen Ziele war seitens des göttlichen Ratschlusses geblieben; von menschlicher Seite aus war sie zerstört, und sollte es im wesentlichen bleiben, bis das Hindernis, die persönliche und die gemeinsame Schuld, weggeräumt war. Auf Seite des Menschen besteht nun die Hinordnung zu einem Ziele in der Erkenntnis und Erstrebung desselben. Indessen konnte die Vorbereitung des Volkes nicht ohne jede Wiedereinrichtung desselben auf das rechte Ziel statthaben; daher wurde es indirekt in dem messianischen Reiche, vorbildlich im Besitze des gelobten Landes [1]), und sinnbildlich in der rituellen Lebensgemeinschaft mit Gott in der Stiftshütte erkannt und typisch verwirklicht, gehofft und erstrebt.

Die Anschauung Gottes und der unmittelbare Verkehr mit ihm, sowie die Alleinherrschaft seines Reiches ist ein Ideal so übermenschlicher Art, dass es allerdings bei der grossen Masse kaum ein besonderes Interesse erregt und sie angespornt hätte, um dessentwillen die Begierlichkeit zu unterdrücken, die Sünde zu verabscheuen und einen Erlöser zu ersehnen. Ihnen durfte das ewige Ziel noch nicht in seiner himmlischen Hoheit, sondern erst in irdischen Sinnbildern vorgestellt werden. In der Verhüllung reizte es ihr Verlangen, und kräftigte sie dazu, darnach zu ringen, dafür zu dulden und Opfer zu bringen. Jenen wahren Israeliten dagegen, welche die Gnade Gottes über den Stand der knechtlichen Furcht zu einem Kultus im Geiste und in der Wahrheit (ps. 49.) erhoben, sowie zum vertrauten Verkehr mit Gott berufen und befähigt hatte, konnte die Offenbarung des ewigen Zieles keine Gefahr bringen.

Dem begnadigten Stammvater Israels, dessen Glaube und Treue, Gehorsam und Liebe auch die härteste Probe bestanden hatte, konnte Gott sagen: ‚Noli timere Abram, ego protector tuus sum, et merces tua magna nimis'. (Gen. 15, 1.) Die unmittelbare Leitung und Lebensführung durch Gott tritt in der Ueberzeugung Isaaks und Jakobs (Gen. 48, 15 sq.) immer deutlicher als das höchste Gut hervor, und wird in Moses, dem sich Gott wegen seiner sichern Treue (Num. 12, 6—8.) ohne Zurückhaltung offenbarte, zur Begierde nach der unverhüllten

1) cf. Exod. 23, 20. verglichen mit Hebr. 3, 7—4, 16: der Engel-Jehovah als königlicher Führer in das Land der Verheissung.

Anschauung Gottes. (Exod. 33, 18—34, 9.) Durch Moses wurde das Volk zu der Höhe des Glaubens erhoben, dass das unmittelbare Königtum Jehovahs, seine persönliche Führung mit Ausschluss der Stellvertretung durch Engel, und seine Wohnung in der Mitte Israels der höchste Vorzug und Lohn der Bundestreue sei [1]). Nach der Vollendung und Einweihung der Stiftshütte senkte sich die Gegenwart Gottes vom Sinai in seine nunmehrige Bundeswohnung inmitten des Volkes herab. (Exod. 40, 32—36; 2. Macc. 5, 20.) Diese Gegenwart Gottes war der Anfang seiner vollkommeneren Gegenwart in dem gesühnten Heiligtum der Seelen, in dem neutestamentl. und in dem himmlischen Jerusalem. Das Gesetz war die anfangende Betrachtung und Schauung seines Wesens; die Tröstung seiner Gegenwart im Tempel war der Vorgeschmack seiner einst wesenhaft zu geniessenden Lieblichkeit; sein Schutz gegen äussere Feinde, und die Zusicherung nicht vollständiger Verwerfung (Lev. 26, 1 sq. 40 sq. 2. Macc. 6, 13—16.) das Vorbild der einstigen Befestigung in vollendeter Heiligkeit und Seligkeit. — Die Anrufung des wahren Gottesnamens über die Israeliten hielt man für etwas so grosses, dass sie in der That als Anfang der Einwohnung angesehen werden kann. (2. Macc. 8, 15; Is. 44, 5.)

Job bekennt seine Hoffnung auf die einstige Anschauung Gottes 19, 25—27. Tobias 2, 15—18: ‚Filii sanctorum sumus et *vitam illam* exspectamus quam Deus daturus est his, qui fidem suam numquam mutant ab eo‘. (Tob. 4, 11; 12, 9. 15.) Die Psalmisten und Propheten sprechen die geistig himmlische Hoffnung Israels auf vollkommene Gottesgemeinschaft mit begeisterter Liebe aus [2]).

1) Exod. 23, 20; 24, 10. 16. 17; 25, 8. 22; 29, 45. 46; 32, 30—33, 4; 34, 11; Levit. 26, 11—13; Num. 14, 13. 14; Deut. 1, 30—33; 32, 9—12.

2) Ps. 15, 5. 6. 11; ps. 16, 15; ps. 21, 27 sq. ps. 22. ps. 26, 1. 4. 8. 13. 14. ps. 38, 5. 8. 13. 14; ps. 40, 11—13; ps. 41, 2—12. Das Heiligtum ein Bild des Himmels ps. 42; ps. 64, 5; ps. 83; ps. 91, 14. Die Gotteseinwohnung im neuen Bunde vorgeschaut ps. 45. 46. 47. 86. ps. 50, 13. 14; ps. 51, 10, 11; ps. 56, 24; ps. 62; ps. 72, 23 sq. 25—28. ps. 84, 9; ps. 88, 16—19; ps. 100, 1. 2; ps. 131; ps. 134, 21; ps. 138, 24; ps. 144, 1; ps. 147; ps. 149. — Prov. 8, 32—36; Sap. 1, 2. 4 sq. 3, 1—9; 4, 1 sq.; 5, 16. 17; 6, 12—21; 7, 7. 12. 14. 27; 8, 2 sq. 9. 16; 9, 1 sq. Eclus. 1, 10; 24; 39, 9—15: Folgen der Inhabitation. Eclus. 46, 18 von Samuel: ‚Et cognitus est in verbis suis fidelis, quia vidit Deum lucis‘. Von David 47, 10: ‚De omni corde suo laudavit Dominum et dilexit

Derjenige, ‚qui deduxit velut ovem Joseph‘, erhob die irdische Gesinnung allmälig zu himmlischem Streben, indem er sie durch die Ueberlegung der Allgemeinheit des Leidens für Gerechte und Sünder zum Glauben an eine vergeltende Gerechtigkeit und einen vollkommenen Ausgleich im Jenseits führte. (Job.) —

Er lehrte sie die Ueberzeugung gewinnen, dass alle Güter der Erde, und alle Anstrengung des Menschengeistes ungenügend seien, eine vollkommene und dauernde Befriedigung zu bringen (Ecclesiastes), und reizte sie so, im Himmel das höchste Gut zu ahnen und zu begehren. Er gestattete ihnen immer häufiger einen Blick in den himmlischen Tempel und den priesterlichen Dienst der Engel vor dem unverhüllten Antlitz seiner Majestät, und gewöhnte sie, seinen Kultus in der Stiftshütte täglich lebendiger als das Schattenbild ihres himmlischen und seligen Priesterberufs vor seinem Throne zu betrachten und zu üben. (Isai. 6. Ezech. 40—48. Dan. 7, 9 sq. Tob. 12. Zach. 3.) —

Noch höhere Einsicht in das Wesen des ewigen Lebens gewährte der Ausdruck, in welchem die Beschreibung der verstorbenen Gerechten gipfelt (Sap. 3, 1—9.), diejenigen seien heilig, welche Gott seiner würdig gefunden habe, also selig durch den geheimnisvollen Besitz G o t t e s. In der Klarheit dieser Einsicht zeigte der Weise sogar, wie der G e i s t der göttlichen Weisheit in die bereitwilligen Seelen einkehrt; (Sap. 7, 7 sq. 9, 1—19) und dieselben zur höchsten Liebe der Weisheit begeistert 6, 18—21; 7, 8 sq.; wie die Weisheit für diejenigen, welche ihrer Menschenliebe entgegenkommen und sich ihrer würdig erweisen, ein unerschöpflicher Schatz wird: 7, 10—14; wie sie sodann den Menschen in das innigste Verhältnis zum höchsten Gott hineinzieht: 7, 14. 27. 28; den Glanz ihrer Schönheit über die sie beherbergenden Seelen aus-

Deum, qui fecit illum‘. — Isai. 56, 4—7; 60, 1 sq. 18—21; 66, 22. Ezech. 43, 28; 48, 35. Dan. 12, 2. 3. Joel 3, 16—21. Zach. 8, 3. Apoc. 21, 1—22. 2. Macc. 6, 26 (Hölle); 7, 9. 11. 14. 20. 36: ‚sub testamento *aeternae vitae* effecti sunt‘. 12, 43—46 zeigt, dass der Glaube an das ewige Leben mit der Auferstehung des Leibes im Kampf mit Gegnern allgemeiner wurde. 14, 46. vgl. auch Zschokke, Theol. der Proph. §. 77—79.

giesst und sie an ihrem eigenen Vorrecht, nämlich dem Wohlgefallen ihres Vaters teilnehmen lässt: 7, 28—8, 4.

Wie die einzelnen Momente des Mysteriums vom ewigen Leben, sowohl soweit es Gott, als die Seele und endlich den Leib betrifft, immer deutlicher in das allgemeine Glaubensbewusstsein eindrangen, und zwar im läuternden Kampfe gegen den vom Hellenismus genährten Rationalismus, zeigt das Erstarken des Auferstehungsglaubens im makkabäischen Zeitalter.

4. Artikel. Von dem übernatürlichen Gnadenstande im alten Bunde.

Ehe wir aus dem nachweisbaren Mass und Umfang der alttestamentl. Trinitätserkenntnis die letzten Folgerungen bezüglich der gnadenvollen Sendung des göttlichen Wortes und Geistes in die Seelen ziehen, ist es von Nutzen, die Urteile der Väter über den alttestamentl. Gnadenstand und dessen Unterschied von der Heiligung des neuen Bundes zu vernehmen. Dieselben geben uns teils Anhaltspunkte zur Entscheidung obiger Frage, teils direkte Urteile darüber.

Zur Theorie vom Gnadenstande gehört:

a) die Verkündigung des Sittengesetzes;

b) die Mitteilung der zu seiner Erfüllung erforderlichen Gnadenkräfte;

c) die lebendige Verwirklichung desselben im Gebets- und Tugendleben.

1. Das verkündigte Sittengesetz ist die gottgegebene Norm der Heiligung. Hiebei ist die Frage von Interesse, ob das alttestamentl. Sittengesetz eine vollkommene Offenbarung des hl. Gotteswillens, ein Abglanz seines hl. Wesens in dem ethischen Lebensgebiete, und demgemäss ein unmittelbarer Ausfluss jenes Wortes ist, in welchem das hl. Wesen und Wollen Gottes seinen ewigen Ausdruck findet. Als Wort der spekulativen und praktischen Wahrheit geht der eingeborne Sohn formell aus der göttlichen Erkenntnis, sachlich aus dem göttlichen Wesen hervor; es entspricht daher seiner persönlichen Proprietät als Erkenntnisprodukt, dass er auch von der begnadigten Kreatur zunächst mit der übernatürlich disponirten Vernunft aufgenommen werde. Diese Aufnahme des Logos nimmt ihren Anfang mit der gläubigen Annahme der von Gott mitgeteilten (übernatürlichen) Wahrheit, sei dieselbe

theoretisch oder praktisch, Offenbarung oder Gesetz. Da der Logos indessen nicht blos Erkenntnisprodukt, sondern zugleich wahrer Gott ist, so fordert er neben der ihm eigentümlichen Aufnahme mit der gläubigen Vernunft die Aufnahme mit dem ganzen Wesen und allen seinen Kräften.

Ist nun die Mitteilung des alttestamentl. Sittengesetzes — in Verbindung mit der theoretischen Offenbarung — ein genügender Titel, um dieselbe eine beginnende Sendung des Logos zu nennen? — Es scheint nicht; denn die sittliche Güte, welche die vollkommene Erfüllung des Sittengesetzes darstellt, ist endlich und geht über das Mass einer geschaffenen Gnadengabe — auch das freie Verdienst ist eine Gnadengabe — nicht hinaus. Eine geschaffene Gnade genügt indessen nicht, um eine göttliche Sendung zu begründen.

Hiegegen ist zu erwägen, dass das Gesetz als die ideale Norm zur Erreichung des Zieles definirt werden muss (ratio sufficiens finis consequendi): ‚ratio ordinis eorum quae agenda sunt per eos qui gubernationi (sc. zu einem Endziele) subduntur'. (s. th. 1. 2^dae^ q. 93. a. 1. c.) Das Mass seines Wertes darf darum nicht aus den unmittelbar von ihm gebotenen Handlungen entnommen werden, sondern aus dem Ziele, zu welchem es — in der Weise der Norm, der praktischen Wahrheit — hinordnet. Das sittliche Ziel des alttestamentl. Gesetzes besteht nun ausgesprochenermassen darin: es will Gottes und der Teilnahme am göttlichen Leben würdig machen. Dieses Ziel ist absolut göttlich und von unendlichem Wert, in der That eine gratia increata; wenn also das Gesetz nicht blos die Mittel zur Erreichung des Zieles, sondern das Ziel selbst mitbegreift, so ist das alttestamentl. Sittengesetz als die Norm, wie man Gottes würdig werde, selbst auch eine ungeschaffene Gnade. Der Deutlichkeit halber füge ich bei: es wäre denkbar, dass dieselben sittlichen Vorschriften für sich genommen zu einem Sittengesetz vereinigt würden, ohne die damit verbundene Tendenz, des ewigen Lebens in Gott würdig machen zu sollen Diese Tendenz stammt nicht aus den Werken, zu welchen das Gesetz anleitet, sondern aus dem Willen des Gesetzgebers. Thatsächlich ist nun das alttestamentl. Sittengesetz eine Norm, wie man Gottes würdig werde, eine ‚via Dei i. e. via a Deo monstrata und via ad Deum'.

Der Beweis hiefür ist leicht zu erbringen: er liegt in

der bereits erkannten Wahrheit, dass der alte Bund Gott als den Lohn des ewigen Lebens geoffenbart und vorgestellt habe; er liegt ferner in den göttlichen Eigenschaften, welche dem Gesetze beigelegt werden: seine ewige Geltung und sein unendlicher Wert (Bar. 3, 36—4, 1.), seine Identifizirung mit der göttlichen Weisheit, sowie die erhabene, ja göttliche Würde, welche ihm in der Liturgie zukam, da die zwei Tafeln der 10 Gebote das eigentliche Sinnbild der Gnadengegenwart Jehovahs in dem Allerheiligsten waren. Diese Momente sind nicht erst in den deuterokanonischen Büchern hervorgetreten, sie sind nicht minder deutlich erkennbar in der ersten Offenbarung des Gesetzes durch Moses, in der Einschärfung durch die Propheten, in der Betrachtung des Psalmisten (ps. 18. 118.) und des Weisen. Der Vorwurf der Vergötterung des Gesetzes lässt sich, wenn er berechtigt ist, nicht auf den Talmud, auch nicht auf die deuterokanonischen Bücher beschränken: er trifft den ganzen alten Bund, der zwar das Gesetz nicht vergötterte, wohl aber vergöttlichte, weil es eben Gottes Wort im höchsten Sinne war. Der Logos selbst war das in Israels Mitte wohnende lebendige Bundeswort. (Bar. 3, 36—4, 1. Aggae. 2, 5. 6.)

Die eigentümliche Beziehung des Gesetzes zum Logos kann ferner noch aus seiner analogen Beziehung zum hl. Geiste ermessen werden. Die Inspiration der geoffenbarten Wahrheit in den individuellen Verstand und Willen kann nämlich dem hl. Geiste nicht mehr eigentümlich zukommen, als die objektive Offenbarung dem Worte. Wie also der hl. Geist der lebendige, die Kreatur erfassende und von ihr lebendig erfasste Zug zur Verwirklichung des hl. Gotteswillens ist, so ist das Wort die ausgesprochene Offenbarung der göttlichen und von Gott gewollten Heiligkeit, der ausgesprochene Wille, dass der geschaffene Geist durch die ewige Hingabe an Gott selbst heilig werden solle. Wenn also die Begeisterung der Propheten für die Heilighaltung des Gesetzes, wenn die wonnige Liebe und Freude der Psalmisten in der Betrachtung (Mystik) und Uebung (Aszese) des alttestamentl. Sittengesetzes unmittelbare Inspirationen des hl. Geistes sind, — auch die Fluchpsalmen nicht ausgenommen (cf. Apoc. 6, 10; 11, 17 sq.; 16, 5; 18, 19. 20.) — wenn die Martyrer für das alttestamentl. Gesetz in Wahrheit vom hl. Geiste getrieben waren, wenn die Erfüller des alttestamentl. Gesetzes Heilige geworden und als

solche unmittelbare Werke des hl. Geistes sind: dann ist die Offenbarung des Gesetzes nicht minder verbunden mit der Sendung des göttlichen Wortes in den menschlichen Geist, und die gläubige Annahme des geoffenbarten Gesetzes verbunden mit der Aufnahme der ewigen Weisheit in das Herz.

Es bedarf wohl keines Beweises, dass das alttestamentl. Gesetz in dieser Hinsicht nicht nach seinen ceremoniellen und juristischen Anordnungen betrachtet werden darf, sondern nur als Sittengesetz. Die ceremoniellen Anordnungen sollten typisch die messianische Gnadenordnung darstellen, und ihre Erfüllung diente dazu, an der erlösenden und begnadigenden Kraft des messianischen Werkes provisorisch Anteil zu nehmen. Das Ceremonialgesetz war also ein Typus der künftigen Entfernung jener Hindernisse, welche der vollkommenen und allgemeinen Erfüllung des Gesetzes im Wege standen. — Die juristischen und pönalen Gesetze hatten teils eine typische Bedeutung zur Vorbildung des vollkommenen Gottesstaates, in welchem die sittliche Ordnung verwirklicht ist, teils einen pädagogischen Zweck zur fortschreitenden Annäherung an den vollkommenen Gottesstaat.

Eine Vergleichung des neutestamentl. Gesetzes mit dem alttestamentlichen liefert das unzweifelhafte Ergebnis, dass letzterem keine integrirende Vorschrift zur Vollständigkeit (Exod. 23, 4. 5; Prov. 20. 22; 24, 17. 29; 25, 21. 22.) und zur Reinheit mangelt. Was der Heiland zum Gegenstück seiner Gesetzgebung machte, war nicht das Gesetz des alten Bundes selbst, sondern die pharisäische Umgehung und Entkräftung seiner Grundsätze durch kasuistische Restriktionen und Exzeptionen. Die Erfüllung, welche der Herr dem alten Gesetze gab, war keine Berichtigung (ps. 18, 8), noch eine — legislatorische — innere Ergänzung, sondern die Befreiung von der Verzerrung zur Scheinheiligkeit, die lebendige Verwirklichung in seinem eigenen Leben, und die Verschaffung der Gnade zu seiner Erfüllung. Wo das alte Gesetz auf die Verwirklichung der göttlichen Ideale durch bürgerliche und pönale Vorschriften verzichtete, geschah dies ausdrücklich um der Herzenshärtigkeit willen, und in der pädagogischen Tendenz, der vollkommenen Gerechtigkeit entgegenzuführen.

Es kann noch eine Schwierigkeit geltend gemacht werden. Das göttliche Wort ist nicht jedwede Erkenntnis, sondern die

für den Willen fruchtbare Erkenntnis der höchsten Wahrheit, ein Verbum spirans Amorem. Daher sei auch nur in einer derartigen Offenbarung des übernatürlichen Gesetzes als der ratio ordinis ad Deum finem eine unmittelbare Partizipation des Logos zu erkennen, welche zugleich Lust und Kraft zur Erfüllung des Gesetzes giebt, d. i. die Gnade des hl. Geistes. Derart war das alte Gesetz nicht; es war ein todtes Gesetz; (Rom. 7, 12 sq.; 2 Cor. 3; Gal. 2, 16 sq. 21.) es brachte nichts zur Vollendung (Hebr. 7, 19), weil es die Gnade nicht mitzuteilen vermochte.

Hiegegen ist zu erwägen, dass das Gesetz der alttestamentl. Offenbarung nicht in Folge eines innern Mangels nichts zur Vollendung brachte, sondern — per accidens i. e. — in Folge eines Hindernisses, welches ausser ihm lag, der Sünde, ihrer Schuld und der daraus hervorgegangenen Korruption. Es geht über den Begriff des Gesetzes hinaus, dass es anderweitig vorhandene Hindernisse seiner Erfüllung entferne, wie die Sündenschuld, die sittliche Kraftlosigkeit in Folge der verlorenen Gnade, das Bedürfnis nach ausserordentlichen Motiven von solcher Kraft, wie sie dem gefallenen Stande, d. i. einem Zustande ausserordentlicher Schwäche entsprechen. Das Gesetz soll nur intellektuelle Ursache der Heiligung sein, durch Vorschriften und Beweggründe. Das alttestamentl. Gesetz enthielt nun alle Vorschriften zur sittlichen Vollkommenheit; es machte alle Motive zu seiner Befolgung geltend; es offenbarte den hl. Glanz und die unvergleichliche Schönheit des von Gott vorgestellten Ideals; es wies eindringlich auf die furchtbare Heiligkeit und die überschwengliche Güte seines Urhebers, des Richters und Belohners hin. Wenn diese Motive nicht genügten, um den Willen zur thätigen Liebe Gottes über alles zu bewegen, so lag die Schuld an der Verdorbenheit der menschlichen Natur, welche ausserordentlicher Motive bedurfte, weil sie sich in einem Zustand ausserordentlicher Ohnmacht befand. Die übernatürlichen Motive, welche das Gesetz bot, waren ihrerseits nicht ohne weiteres von der entsprechenden Gnade getragen, welche ihnen die Seelen erfolgreich geöffnet hätte, weil die noch ungesühnte Sündenschuld eine rückhaltlose Entfaltung der göttlichen Güte verbot. Ich sagte: ‚nicht ohne weiteres‘, weil Gott die Gnadenhilfe nicht dem Einzelnen versagte, wohl aber der menschlichen Natur als solcher. Die Mitteilung der Gnaden-

hilfe basirte auf keiner festen Ordnung, wenigstens keiner solchen, welche dem Menschen bekannt war, weil er sie selbst durch die erste Sünde zerstört hatte.

Die Sünde hatte nämlich, wie der hl. Thomas ausführt, den Menschen zu einer zweifachen Ueberhebung verleitet, hinsichtlich seines Wissens und seines Könnens. Von dieser zweifachen Ueberhebung wollte ihn Gott heilen. ‚De duobus enim homo superbiebat, sc. de scientia et de potentia: de scientia quidem, quasi ratio naturalis ei posset sufficere ad salutem; et ideo, ut de hoc ejus superbia convinceretur, permissus est homo regimini suae rationis absque adminiculo legis scriptae; et experimento homo discere potuit, quod patiebatur rationis defectum, per hoc quod homines usque ad idololatriam et turpissima vitia circa tempora Abrahae sunt prolapsi. Et ideo post haec tempora fuit necessarium legem scriptam dari in remedium humanae ignorantiae quia per legem est cognitio peccati. Rom. 7. Sed postquam homo est instructus per legem, convicta est ejus superbia de infirmitate, dum implere non poterat, quod cognoscebat‘. (Rom. 8, 31. s. th. 1. 2dae q. 98.)

Gottes Güte beschränkte die Heilung durch das Gesetz nicht ausschliesslich auf die Erkenntnis: denjenigen, — Thomas nennt sie die Guten, — an denen er den vollen pädagogischen Zweck des alten Bundes früher erreichte, als im Gesamtvolke, gewährte er bereitwillig seine Gnade, um das Gesetz sogar vollkommen zu erfüllen. Diese Heiligen waren ja und blieben von dem Bedürfnis der göttlichen Hilfe für Verstand und Willen, sowie der Erlösung gründlich überzeugt. Diese Gnaden gewährte Gott aus den vorausgesehenen Verdiensten Christi, unter der Bedingung, dass sich der Einzelne durch Glauben, Hoffnung und Sehnsucht mit dem Erlöser in Verbindung gesetzt hatte. ‚Ex parte vero bonorum lex data est in auxilium, quod quidem tunc maxime necessarium fuit, quando lex naturalis obscurari incipiebat propter exuberantiam peccatorum. Oportebat enim hujusmodi auxilium quodam ordine dari, ut per imperfecta ad perfectionem manuducerentur. Et ideo inter legem naturae et legem gratiae oportuit legem veterem dari‘. (l. c.) Die Spendung der Gnaden war demnach mehr ein Bestandteil der individuellen Lebensführung; aus dem Gesetze und den gesetzlichen Einrichtungen als solchen, kam sie nicht und durfte sie nicht kommen, weil das Gesetz — provisorisch

und pädagogisch auch den Zweck hatte, der Menschheit zu zeigen, dass sie nicht blos wegen der aus der Sünde stammenden Verdunklung des Verstandes das Gute nicht thue und die Sünde nicht überwinde, — wie die Heiden, — sondern trotz der vollkommensten Kenntnis der göttlichen Gebote — wie Israel, — in Sünde bleibe, ja sogar gegen die sittliche Wahrheit verstockt werde und zur Sünde wider den hl. Geist fortschreite. (Is. 63, 10; 30, 1; Zach. 7, 12; Act. 7, 51; Rom. 7.) Aus diesem Grunde ist das Gesetz zur (2. Cor. 3, 11; Gal. 2, 19.) Aufhebung bestimmt, und wird in jene höhere Ordnung aufgenommen, deren vorauswirkende Kraft allein auch im alten Bunde rettete und rechtfertigte, was gerettet und geheiligt wurde. Damit ist bereits ausgesprochen, dass nur die pädagogische Aufgabe des alten Bundes, und diejenigen Systeme, welche ihr ausschliesslich dienten, weichen mussten, nämlich die ceremoniellen und juristischen Einrichtungen. Das Sittengesetz hatte jedoch nur nebenbei den Zweck, von der sittlichen Kraftlosigkeit des menschlichen Willens zu überzeugen; seine wesentliche und ewige Tendenz war im alten und blieb im neuen Bunde, der Weg zum ewigen Ziele, die via aeterna oder via Dei zu sein. Dieser Vorzug des geoffenbarten Gesetzes wurde durch das Wort Christi: ‚Ego sum via' (Jo. 14, 6.) nicht zerstört, sondern bestätigt.

Das alttestamentl. Sittengesetz hatte also an und für sich — d. i. ohne Rücksicht auf die Erbsünde — die Tendenz und die Kraft, gotteswürdige Tugend und Heiligkeit hervorzubringen; aber es fand bei allen ein Hindernis, von dessen Vorhandensein es die Einzelnen und die Gesamtheit erst überzeugte, sie sodann durch diese Einsicht und seine typischen Ceremonien zur Sehnsucht nach der Entfernung desselben, d. i. nach der Erlösung anregte, und so der Gnade des Erlösers den Weg in die bereitwilligen Seelen des alten Bundes eröffnete. In Vereinigung mit dieser Gnade gelangte es zur Erfüllung seines wesentlichen Zweckes, der sittlichen Heiligung des innern und äussern Lebens, und bewährte sich als lebendige Gotteskraft und lebendiges Gotteswort. Es blieb allerdings auch in den Heiligen des alten Bundes das debitum naturae; allein dieses hinderte unter der Voraussetzung der künftigen Genugthuung die volle Entfaltung der Gnadenkraft in den einzelnen Personen nicht. Das Gesetz konnte so im alten Testa-

mente auf Umwegen zur Gnade führen, und mit ihr vereinigt Heiligkeit hervorbringen: ungehindert und systematisch ist es mit der Gnade verbunden im neuen Bunde. Zu den Motiven, welche im Gesetze selbst liegen, kam die Macht des Beispiels Christi, als des fleischgewordenen Gesetzes für das neutestamentl. Bundesvolk hinzu, sowie die ausserordentlichen Beweggründe zum Guten, welche in den Geheimnissen seines Lebens, seines Leidens und seiner Verherrlichung verborgen sind, als Gegenmittel gegen die ausserordentliche Hinneigung zum Bösen. Das alttestamentl. Gesetz war also eine vollkommene Gottesgabe, und für das Stadium, in welchem Christi Erscheinung und Werk noch nicht möglich war, geradezu die vollkommene Gottesgabe. Verstümmelt wurde diese Gottesgabe erst dann, als die pharisäische Verkehrtheit das Gesetz von seiner Beziehung zur messianischen Gnade gewaltsam lostrennte, und es damit zum Buchstaben machte.

Das Gesetz wollte keinen Ceremonien- und Buchstabendienst (ps. 49. 50. Propheten); es zog vielmehr den äusserlichen Sinn des Volkes auf die Herzensheiligung und die messianisch-geistige Uebung des Kultus hin. Es war auch nicht partikularistisch; es wies selbst von Anfang an auf seine universelle Bestimmung hin; aber es konnte und sollte in jener Zeit der Vorbereitung nur einem Volke gegeben werden. (Derjenige Partikularismus, welcher den Vorzug des Volkes Israel bedeutet, blieb auch im neuen Bunde anerkannt; denn diesem Volke gehören Christus und Maria, Johannes und Joseph, die Propheten und Apostel — das fundamentum apostolorum et prophetarum — an; ihm ist die Verheissung einer einstigen Gesamtbekehrung gegeben.) — Das alte Gesetz war auch nicht unvollständig, weil es um der Herzenshärtigkeit willen einige Nachsicht hatte, zu einer Zeit, wo das Vollkommene noch nicht von allen geleistet werden konnte. Es war endlich nicht todt und kraftlos, weil es die Rechtfertigungsgnade durch typische Ceremonien vermittelte, in einer Periode, in welcher sie noch nicht anders erreicht werden konnte.

2. Nachdem wir die gesetzliche Norm der Heiligkeit, wie sie dem alttestamentl. Bundesvolke verkündet war, in ihrem Werte geschätzt haben, erübrigt noch, über die Form der alt-

testamentl. Gnadenvermittlung im Vergleiche zur neutestamentl. Gnadenordnung einiges zu sagen.

Bezüglich der Vermittlung der Gnade muss der göttliche und menschliche Faktor in Betracht gezogen werden. Da Gott die Hinordnung des Menschengeschlechtes zum höchsten Ziele aufrecht erhielt, und die Sünde durch die sichtbare Sendung seines Sohnes zu heben beschlossen hatte, und andrerseits die übernatürliche Hilfe für den Menschen unentbehrlich war, so brachte es der fortdauernde Ratschlus unserer Heilsbestimmung mit sich, dass auch vor der Erlösung eine gewisse Norm der Gnadenmitteilung bestand, nach welcher er einem jeden guten Willen anregend und vollendend entgegenkam. Die Ordnung der Gnadenverteilung wurde indes weder geoffenbart, noch durch ein System sakramentaler Akte verkörpert, so dass sie für den Menschen sicher, leicht und zuverlässig benützbar geworden wäre: denn auf menschlicher Seite bestand noch immer das doppelte Hindernis der ererbten und persönlichen Schuld. Auf seiner Seite war das Bedürfnis, durch den Mangel einer zuverlässigen Gnadenordnung zur Ueberzeugung seiner religiösen Not geführt, und so für eine derartige Gnadenordnung vorbereitet zu werden. Gott gab demnach Gnade; aber ohne ein sakramentales und dem Menschen erkennbares System, nur nach seinen verborgenen Normen. Es wurden im Kultus des alten Bundes Opfer und Ceremonien eingeführt, welche neben ihrer typischen Bedeutung dem auserwählten Volke Mittel in die Hand gaben, seinen guten Willen zur Verehrung und Versöhnung Gottes, sowie seine Begierde nach einer vollkommenen Anbetung und Sühnung nach Kräften kundzugeben, Mittel, durch deren frommen Gebrauch man seinen Willen bezeugte, mit Gott und dem Verdienste des Messias in Verbindung zu treten (Beschneidung und Sühnopfer) oder zu bleiben. Es war dies ein Anfang der sakramentalen Ordnung, und gewährte immerhin gegründete Hoffnung, die erflehten geistlichen Güter von Jehovah zu erlangen.

Der hl. Thomas charakterisirt das alttestamentl. Gnadensystem folgendermassen (s. th. 3. q. 63. a. 6. c): Die sog. Sakramente des alten Bundes seien zwar Zeichen des rechtfertigenden Glaubens (signa fidei justificantis), nicht aber Werkzeuge des Leidensopfers Christi (instrumenta passionis Ch.) gewesen. Denn in der Ordnung der wirkenden Ursache könne

eine durch äussere Mittel bewerkstelligte Vorausbethätigung nicht stattfinden, ehe die wirkende Ursache als solche existirt: ‚nam omne agens agit in quantum est actu‘. Das Verdienst Christi konnte vor seinem zeitlichen Vollzug nur durch geistige Akte antizipirt werden, da nur solche im Glauben, Hoffen und Ersehnen das Zukünftige zu erfassen und schon vorher wirksam zu machen im Stande sind. Es rechtfertigten also nicht die Opfer und Ceremonien, sondern der durch sie nach Gottes Anordnung bekundete Glaube, die Hoffnung und das Vertrauen.

Was die mitgeteilte Rechtfertigungsgnade selbst betrifft, so weist der hl. Thomas die Meinung durchaus zurück, die Beschneidung — und analog die übrigen Ceremonien — habe a) blos die Erbsünde nachgelassen, oder b) blos Nachlass der Sünden gewährt, aber ohne Heiligung; denn in statu naturae elevatae gebe es keine Sündenvergebung ohne Gnade; oder c) nur eine ungenügende Gnade gespendet: ‚minima enim charitas plus diligit Deum, quam cupiditas millia auri et argenti. Et ideo dicendum est, quod in circumcisione conferebatur gratia quantum ad omnes gratiae effectus: aliter tamen quam in baptismo. Nam in baptismo confertur gratia ex virtute ipsius baptismi, quam habet in quantum est instrumentum passionis Christi iam perfectae; in circumcisione autem conferebatur gratia non ex virtute circumcisionis, sed ex virtute fidei passionis Christi, cujus signum erat circumcisio‘. (s. th. p. 3. q. 70. a. 4.)

Die Vermittlung der Gnade war demnach mehr subjektiv und darum ungewisser als im neuen Bunde. Diese Ungewissheit war ein Moment der göttlichen Erziehung: ‚oportuit quod homo relinqueretur sibi in statu veteris legis, ut in peccatum cadendo suam infirmitatem cognoscens recognosceret, se gratia indigere‘. (Thom. s. th. 1. 2dae q. 106. a. 3. c.) Ohne dass Gott den Menschen verliess, überliess er ihn sich selber, und gab ihn einer selbstverschuldeten Unkenntnis und Ungewissheit über die Art und Bedingungen des religiösen Verkehrs mit Gott anheim.

Ein zweiter Unterschied lag in dem Umfang der Gnadenvermittlung. Es wäre dem christlichen Denken zuwider, dem Walten des göttlichen Geistes in den vorchristlichen Zeiten irgend welche Schranke ziehen zu wollen; allein dem System der vorchristlichen Gnadenvermittlung fehlt der universelle Charakter, weil es keine sakramentalen Akte hatte. Der re-

ligiöse Verkehr zwischen Gott und dem Menschengeschlechte als solchem — ratione naturae — wird durch eine äussere Institution, wie sie die Kirche ist, hergestellt; denn nur eine solche entspricht der menschlichen Natur, welche leiblich-geistig und gesellschaftlich ist. Um jedoch einen derartigen Wechselverkehr eröffnen zu können, musste das debitum naturae durch die Genugthuung Christi gehoben werden. (cf. Th. de ver. q. 29. a. 7; s. th. 1. 2^{dae} q. 107. a. 3. c.)

Bis zur Versöhnung der Natur und des Geschlechtes war die Beziehung zwischen Gott und dem Menschen vorwiegend persönlich; sie begann mit der Aufhebung der persönlichen Unwürdigkeit durch die heiligmachende Gnade, setzte sich nach den äussern Religionsumständen des betr. Heiden oder Israeliten in übernatürlichem Tugendleben fort, erwartete in der Vorhölle die Tilgung der auf der menschlichen Natur lastenden Schuld, und ging nach vollbrachtem Erlösungswerk in eine dem persönlichen Verdienst entsprechende Seligkeit über.

Die Verbindung Gottes mit dem auserwählten Volke war eine Vorbereitung und ein Vorbild von der einstigen Gemeinschaft Gottes mit dem gesamten Menschengeschlechte als solchem in der allgemeinen oder katholischen Kirche. Immerhin trat die Rechtfertigung und Heiligung auch hier mehr als im neuen Bunde aus dem äussern Religionswesen in das dunklere individuelle Gebiet zurück. In diesem Sinne mangelte der vorchristlichen Gnadenvermittlung die Universalität.

3. Wird zu diesen beiden Mängeln der objektiven Sicherheit und der systematischen Allgemeinheit der Gnadenvermittlung auch noch ein innerer Mangel der mitgeteilten Gnade für die alttestamentl. Periode hinzukommen? Wird die alttestamentl. Gnade durch den Mangel der Gotteskindschaft, der Eingliederung in Christus, der Einwohnung des hl. Geistes hinter der abundantia der neutestamentl. Gnade zurückstehen?

Die folgende Darlegung der patristischen Zeugnisse möge teils zur Begründung der behaupteten Unterschiede in Sicherheit und Universalität, teils zur Grundlage für die Entscheidung der Frage dienen, ob die alttestamentl. Gnade innerlich (qualitativ) geringer und nicht mit der Inhabitation verbunden gewesen sei?

Der hl. Irenäus nimmt eine neue Art der Geistesausgiessung für das neue Testament an, während er als Gnadenspender allen Zeiten nahe sei. (c. haer. l. 4. c. 66.) — Clemens von Alex. unterscheidet im Anschluss an Plato de rep. 3. drei Stufen menschlicher Ausstattung mit übernatürlichen Gaben: die heidnische, alttestamentliche und christliche, letztere ausgezeichnet durch ‚das beigemischte königliche Gold, den hl. Geist' [1]).

Eusebius Caesar. erklärt den Logos als den Erwähler des alten und des neuen Bundesvolkes (comm. ad ps. 134, 3), als König und Gesetzgeber beider Testamente, und zwar so, dass diese seine persönliche Sendung der Gegenstand der hl. Freude Israels war. (comm. ad ps. 148.) Die persönliche Gabe des hl. Geistes behält indessen auch er dem Pfingsttage vor. (ep. ad Mar. suppl. quaest. 10.)

Athanasius erkennt aus Exod. 33, zusammengehalten mit Is. 63, 11—14 eine Inhabitation und Führung des hl. Geistes im alten Bunde: ‚Gott selbst nämlich führte das Volk durch den Logos im Geiste; . . . denn indem der Geist bei dem Volke war, war Gott durch den Sohn im Geiste bei ihnen' [2]). Andrerseits sagt er or. 2, der hl. Geist sei im alten Testamente nur ἐνεργείᾳ, nicht οὐσιωδῶς gewesen; doch in or. 6. hält er dafür, die Heiligen des alten Bundes seien zur Würde der Gotteskindschaft gelangt.

Cyrill von Jerusalem erkennt die Mitteilung des hl. Geistes im neuen Bunde als vorzüglicher (cat. 17. n. 14. 18.), insbesondere aber als allgemeiner (cat. 16. n. 26), während sie im alten Testamente zwar vielen, aber vereinzelt gewährt worden sei.

Nach Didymus ist die Inhabitation des hl. Geistes unerlässlich, um der himmlischen Güter teilhaftig zu werden: ‚Ohne in der Taufe aus dem Geiste Gottes wiedergeboren, mit der Heiligung besiegelt und sein Tempel geworden zu sein,

1) Εἰ μή τι τρεῖς τινὰς ὑποτεθεμένας φύσεις, τρεῖς πολιτείας, ὡς ὑπελαβόν τινες, διαγράφει· καὶ Ἰουδαίων μὲν, ἀργυρᾶν· Ἑλλήνων δὲ, τὴν τρίτην· Χριστιανῶν δὲ, οἷς χρυσὸς ὁ βασιλικός ἐγκαταμέμικται, τὸ ἅγιον Πνεῦμα. (strom. ed. Ven. tom. 2. p. 706.)

2) Αὐτὸς γὰρ ὁ Θεὸς διὰ τοῦ Λόγου ἐν Πνεύματι καθηγεῖτο τοῦ λαοῦ . . . Τοῦ γὰρ Πνεύματος ὄντος ἐν τῷ λαῷ, ὁ Θεὸς δι' Υἱοῦ ἐν Πνεύματι ἦν ἐν αὐτοῖς (ep. 1. ad Serap. c. 12.)

wird niemand der himmlischen Güter teilhaftig, wenn er auch in seinem ganzen übrigen Leben untadelhaft befunden würde. Auch diejenigen, welche vor der Taufe Martyrer geworden sind, wurden durch die Abwaschung mit dem eigenen Blute auf diese Art vom Geiste Gottes belebt'. (de trin. l. 2. c. 12. 681. B.) Dasselbe würde von der Begierdetaufe — der alttestamentl. Sehnsucht nach der Erlösung — gelten.

Cyrill von Alex. nimmt die Spendung des hl. Geistes für das höchste Priestertum Jesu Christi in Anspruch (thes. log. 20; hom. 4. pasch. c. 5.): ,Gott wollte nicht, dass wir fürderhin die hebräischen Riten zum Gottesdienste gebrauchten, noch ist bei uns eine Bundeslade, welche von aussen von Gold prangend, in ihrem Innern die mosaischen Schriften birgt; aber jeder Christusgläubige wird zu einem Tempel des hl. Geistes vollendet und nimmt sozusagen die volle Quelle der Heiligung in sich auf' [1]). Das von Christus begründete Reich Gottes sei die Gabe des hl. Geistes. (thes. log. 11.) Den Gliedern dieses Reiches, des neuen Bundes, sei eine neue Würde — δόξα — zu teil geworden, welche sich in dem Bewusstsein der Kindschaftsgnade und der Geisteseinwohnung äussere. (explan. in 2. Cor. 3, 18.) Allein auch er findet, die neutestamentl. Sendungsthätigkeit des Logos und des Geistes sei im alten Bunde nach ps. 67. nicht blos vorbereitet, sondern vorgebildet; demnach auch die Gabe und Würde (ad ps. 67, 8 sq. or. in myst. coen.): ,O welches Wunder! welch heilige geheimnisvolle Vollendung! welch göttliche Art der Einweihung! Er führte mittelst der Schrift; er vollendete durch den Geist; er erzog vermittelst der Vorbilder, er begnadigte durch die thatsächliche Erfüllung; auf Sion erfüllte er das Gesetz der Schrift; von Sion verkündigte er das Gesetz der Gnade' [2]). Hiernach können die Propheten als lebendige Vorbilder des vollkommenen Gnadenstandes betrachtet werden, wie sie als docibiles Dei erleuchtete Vorbilder des höchsten Glaubens- und Erkenntnisstandes

1) Item ad 1. Cor. 7, 19. in hom. in occurs; comm. in Jo. l. 3. c. 6. ad 6, 34; lib. 5. c. 2. ad Jo. 7, 39; hier scheint er den Propheten nur den Geist der Phrophezie als gratia gratis data zugestehen zu wollen.

2) Ὦ τοῦ θαύματος. ὢ τῆς ἱερᾶς ἐκείνης τελετῆς. ὢ τῆς θείας ἐκείνης μυσταγωγίας. Ὡδήγησε διὰ τοῦ γράμματος, ἐτελείωσε διὰ τοῦ Πνεύματος· ἐπαιδαγώγησε διὰ τῶν τύπων, ἐχαρίτωσε διὰ τῶν ἔργων· ἐν Σίων ἐπλήρωσε τὸν τοῦ γράμματος νόμον, ἐκ Σίων ἐξεφώνησε τὸν τῆς χάριτος νόμον. (Mg. 10. p. 1024. C.)

sind. Auch in ihren Herzen war das Gesetz Gottes eingeschrieben, obgleich dies im allgemeinen eine Prärogative des neuen Bundes ist.

Gregor von Nazianz nennt die neutestamentl. Mitteilung des hl. Geistes, wie sie an Pfingsten erfolgte, eine substantielle. (or. 41. in pent. c. 11.)

Nach Basilius leitete der hl. Geist das alttestamentliche Bundesvolk — die Organe dieser Leitung, Moses und die Propheten, werden dem zu führenden Volke wohl nicht gleichzustellen sein, — durch Furcht, die Kirche des neuen Bundes durch die eingegossene Liebe. (c. Eun. l. 5. M. 4. 741. B.)

Chrysostomus nimmt die Heiligen des alten Bundes ausdrücklich von der Herrschaft der knechtlichen Furcht aus, wie Abel, Noe, Abraham, Isaak, Jakob, Joseph, Moses, Elias, Elisäus und ‚die andern alle, welche die im neuen Bund (gewährte) Freundschaft mit der Weisheit ersehnten. Denn nicht durch Furcht und Züchtigung, nicht durch Drohung und Strafe, sondern durch göttliche Liebe und glühenden Eifer für das, was Gott betrifft, sind sie geworden, was sie sind‘ [1]).

(Bei der grossen Masse) sei das Ziel des alttestamentl. Gesetzes der Furcht dahin gegangen, die Aeusserung der Sünde durch Abschreckung zu unterdrücken, während die neutestamentl. Gnade die Quellen der Sünde versiegen lasse. (l. c. c. 3.) Ausser dieser stärkern Heiligungskraft sei es ein weiterer Vorzug der Geistesmitteilung, dass sie im neuen Bunde universell, im alten nur ausserordentlicherweise gespendet worden sei (hom. 51. al. 50 in Jo. 7. c. 2.), endlich der grösste, dass der neue Bund Institutionen zur Fortpflanzung der göttlichen Gabe an die kommenden Geschlechter besitze [2]).

Die bekannte Stelle des hl. Augustinus (serm. 185. de temp. s. 2. de Pent. fer. 2.) nimmt für die Pfingstsendung den Vorzug der unwiderruflichen Fortdauer bis ans Ende der Tage, des Grades und des Umfangs in Anspruch. ‚Spiritus

1) οἱ ἄλλοι πάντες, ὅσοι τὴν ἐν τῇ καινῇ φιλοσοφίαν ἐζήλωσαν. Οὐ γὰρ φόβῳ καὶ κολάσει, οὐδὲ ἀπειλῇ καὶ τιμωρίᾳ, ἀλλ᾽ ἀγάπῃ θείᾳ καὶ φίλτρῳ ζέοντι τῷ περὶ Θεὸν ἐγίνοντο τοιοῦτοι, οἷοι δὴ καὶ ἐγίνοντο. (hom. 2. in 2. Cor. 4, 13. c. 6.)

2) l. c. — Vgl. auch hom. 73. al. 74. in Mat. 23, 27. sepulcra, wo erklärt wird, die Würde eines Gottestempels komme wohl den Christen, nicht aber den Pharisäern zu; daher sei ein sündiger Christ ein noch wüsteres Grab, als ein sündiger Pharisäer.

stus in hac die ad praeparata sibi Apostolorum suorum templa velut imber sanctificationis illapsus est, non iam visitator subitus, sed perpetuus consolator et cohabitator aeternus . . . Affuit ergo in hac die *fidelibus suis* [1]) non jam per gratiam visitationis et operationis, sed per ipsam praesentiam majestatis, atque in vasa non iam odor balsami, sed ipsa substantia sacri defluxit unguenti'. — (De trin. l. 4. c. 29): ,Et quod dicit Evangelista: Spiritus nondum erat datus, quia Jesus nondum erat glorificatus; quomodo intelligitur, nisi quia certa illa Spiritus sti datio vel missio post clarificationem Christi futura erat, qualis numquam antea fuerat. Neque enim antea nulla erat, sed talis non fuerat. Si enim antea Spiritus stus non dabatur, quo impleti Prophetae locuti sunt? cum aperte Scriptura dicat et multis locis ostendat, Spiritu sto eos locutos fuisse'. — (Comm. in Jo. tr. 52. c. 8. ad 12, 31): ,Nunc princeps huius mundi ejicietur foras. Sed dicit aliquis: numquid de cordibus Patriarcharum et Prophetarum veterumque justorum non ejectus est foras: Ejectus est plane. Quomodo ergo dictum est: *nunc* ejicietur foras? — Quomodo putamus, nisi quia tunc, quod in hominibus paucissimis factum est, nunc in multis magnisque populis iam mox futurum esse praedictum est? Sic et illud quod dictum est: Spiritus autem nondum erat datus, . . . 7, 34. potest similem habere quaestionem et similem solutionem'. Worin der Vorzug der neuen Gnadenspendung sachlich bestand, erklärt Augustinus, indem er die zweimalige Geistesmitteilung durch Christus nach vollbrachter Erlösung auf die doppelte Liebe bezieht, in welcher das ganze Gesetz enthalten ist. (de trin. l. 15. c. 46.) Der Geist der Liebe, der Finger Gottes schrieb das Gesetz der Gottes- und der Nächstenliebe nicht mehr in Tafeln von Stein, sondern in die lebendigen Herzen ein. Da Christus seiner Menschheit nach das Haupt der Kirche und als solches mit ihr Eines ist, so ziemte es sich, dass seine Salbung mit dem hl. Geiste, diese spezifische Auszeichnung des Messias und des neuen Bundesvolkes, der Christen, nicht blos mit der Menschwerdung erfolgte, sondern auch sichtbar bezeugt wurde. (l. c.)

Petavius fasst das Resultat seiner Untersuchung der pa-

1) d. i. dem gesamten Bundesvolke, nicht blos auserlesenen Heiligen.

tristischen Theorien in folgenden drei Sätzen zusammen: ‚Ex his verbis tria quaedam colligimus:

1m. in lege veteri nondum adoptionis et filiorum Spiritum hominibus indultum esse, sed timoris h. e. servilem.

2º. alterum, hunc ipsum filiorum Spiritum primum a Christo traditum esse, cujus merito Patrem et habere reipsa et appellare coepimus Deum.

3m. est, eam nos praerogativam honoris ac nominis per Spiritum stum assequi, qui in nobis residet, ac velut forma quaedam est adoptionis illius, usque adeo, ut quae ex illius instinctu facimus, ea facere ipse dicatur. Rom. 8, 26. . . quae in Spiritus sti personam minime transferri fas esset, nisi intime in nos illapsus et unum quasi nobiscum factus, quae nostra sunt, usurparet‘. (l. 8. c. 7. a. 8.)

Scholz (de inhab. Sp. s. p. 86 – 89.) gelangt ebenfalls zu dem Resultat, es sei den altestamentl. Heiligen, auch Johannes, die Inhabitationsgnade nicht gewährt worden, und beweist dies aus den Weissagungen der neutestamentl. Gnadenspendung, welche nur von der ungeschaffenen Gnade verstanden werden könnten; sodann aus den neutestamentl. Stellen, welche die Gabe des hl. Geistes als Frucht des vollkommenen Bundes in Anspruch nehmen, in welchem die volle Wiederherstellung der menschlichen Natur zur ursprünglichen Würde erfolgt sei. In diesem Sinne hätten die Väter die Anhauchung Adams und der Apostel durch den Schöpfer und Erlöser nebeneinandergestellt.

Anders Franzelin (tract. de trin. th. 48). Es sei zwar eine eigentümliche Steigerung der Geistesgabe für die Zeit des neuen Bundes anzuerkennen; aber keine solche, welche die persönliche Inwohnung, die Verähnlichung mit dem göttlichen Ebenbild, und das Kindschaftsverhältnis erst neu mitgebracht habe; vielmehr sei dieselbe der Steigerung der Taufgnade durch die Firmung und Priesterweihe vergleichbar.

5. Artikel. Die Gnade der Einwohnung wurde im alten Bunde allen gewährt, insofern sie für alle Zielbestimmung war; den Gerechtfertigten, insofern sie in ihnen vorbereitet und begonnen wurde; den auserwählten Heiligen war sie nach dem Masse des Pilgerstandes vollkommen gewährt.

Um zur endlichen Lösung unserer Frage zu gelangen, ist vor allem daran zu erinnern, dass die Verheissungen der Propheten und Christi, aus welchen die ausschliessliche Prärogative des neuen Bundes auf die Gotteseinwohnung gefolgert wird, ebenso — um nicht zu sagen vorwiegend — eine neue Gottesgegenwart für die ganze Gemeinschaft des göttlichen Reiches, wie für die einzelnen Glieder versprechen.

Es ist dies geradezu ausgesprochen in Is. 52, 6—12: das neue Israel Gottes Braut — 54, 1 sq. 5—8; 60, 1—22; 62, 4: ‚Non vocaberis ultra derelicta, et terra tua non vocabitur amplius desolata, sed vocaberis: Voluntas mea in ea, et terra tua Inhabitata, quia complacuit Domino in te, et terra tua inhabitabitur. — Jer. 31, 31—34: . . et ero eis in Deum, et ipsi erunt mihi in populum‘, ein Verhältnis, dessen Gegensatz in v. 32. mit den Worten bestimmt ist: ‚et ego dominatus sum eorum‘: 32, 38—41. Ezech. 11, 14—21; 34, 23 sq. bis 30; 36, 9—28 sq. Die Auszeichnung des neuen Bundestempels (40—48) ist die neue Einwohnung Gottes, so dass sein Name ist Jehovah schamma. 43, 4—9; 48, 35; Hos. 2, 14. 16. 19. 20 die Braut Jehovahs. Joel 2, 32; 3, 21; Am. 9, 11: der neue Bund ist die Wiederaufrichtung der zerfallenen Hütte Davids. Mich. 4, 1 sq. verheisst eine neue Gnadengegenwart auf dem Berg Sion. Agg. 2, 5. 6 in Verbindung mit 2, 7—10; Zach. 2, 4. 5: ‚Absque muro habitabitur Jerusalem prae multitudine hominum et jumentorum in medio ejus. Et ego ero ei, ait Dominus, murus ignis in circuitu, et in gloria ero in medio ejus. 8, 1 sq. 3. Haec dicit Dominus exercituum: Reversus sum ad Sion, et habitabo in medio Jerusalem. Et vocabitur Jerusalem civitas veritatis et mons Domini exercituum, mons sanctificatus sq. — als messianisch erkennbar aus 8, 20—23. 8, 8: Erunt mihi in populum et ego ero eis in Deum in veritate et in justitia‘.

Eine ähnliche Verheissung enthalten ps. 44, 10 sq.; ps. 45—47; ps. 86. — Auch die Verheissungen des hl. Geistes durch Christum gehen auf die Kirche Luc. 24, 49; Jo. 14, 16.

17. 26; 15, 26. 27; 16, 8—14; Eph. 2, 18; Hebr. 12, 18—29, wie auf die einzelnen Seelen.

Aus den Weissagungen einer besondern Geistesmitteilung und Gnadeneinwohnung für die Kirche des neuen Bundes darf indessen keineswegs gefolgert werden, es sei dem alttestamentl. Bundesvolke als religiöser Gemeinschaft die Gnadengegenwart Gottes nicht gewährt gewesen. Gerade die Inhabitation Gottes in der Mitte des wandernden und ansässigen Israel war sein höchster Vorzug und seine grösste Ehre. Gleichwohl stellen die Prophezien eine so innige und treue Verbindung und Vermählung Gottes mit der Kirche (κυριακή) des neuen Bundes in Aussicht, dass die alttestamentl. Schechinah im Vergleiche damit verschwindet. Hieraus ergiebt sich die Berechtigung, ein ähnliches Verhältnis der neutestamentl. zur alttestamentl. Inhabitation in den Seelen zu vermuten. In der That ergiebt die Untersuchung der in den Verheissungen enthaltenen Momente, in welchen die Vorzüge der neutestamentl. Gotteseinwohnung bestehen, dass ihretwillen die Inhabitationsgnade dem alten Bunde nicht abgesprochen werden darf. (cf. Exod. 25, 8. 22; 29, 42—46; 40, 32—36.)

1. Der erste Vorzug, welcher die Gotteseinwohnung in dem Sion des neuen Bundes auszeichnet, ist die Gegenwart Gottes als offenbarender und geoffenbarter Wahrheit in einem Lehramt, das mit seiner Autorität ausgerüstet ist und die Sendung an alle Nationen empfangen hat. Gott ist im prophetischen Amte der Kirche als die vollendete Offenbarungswahrheit und als Geist der Wahrheit für alle Völker gegenwärtig. Beide Momente gingen der cathedra Mosis ab; sie war zwar Wächterin der — übrigens noch nicht abgeschlossenen — Offenbarung, aber nicht berufen, eine prophetische Zeugin der göttlichen Wahrheit vor der gesamten menschlichen Gesellschaft zu sein. Wenn Israel durch seine Zerstreuung einen geistigen Einfluss auf die religiösen Anschauungen ausübte und Proselyten machte, so war dies nicht eigentliche Missionsthätigkeit, sondern die natürliche Folge der gegenseitigen Berührung. — Die Propheten gehörten nicht zur cathedra Mosis, sondern stehen ihr, wie allen denjenigen, an welche sie gesandt waren, als unmittelbare Boten Gottes und Zeugen seiner Offenbarung mit einer Autorität und Sendung

gegenüber, welche weit über den Beruf der Synagoge hinausging. Sie sind in der That Säulen und Grundvesten (Jer. 1, 18.) der Wahrheit, und als solche zugleich Vorbilder und Grundsteine der columna veritatis, der wahren Prophetin vor allen Völkern, der katholischen Kirche. Dieses schildert die Weissagung Isai. 2, 1—5 sq. Der Schatz der vollendeten Offenbarung ist im Lehramte niedergelegt; der Geist der Wahrheit erregt durch die Missionäre in den Völkern den Durst nach Wahrheit und deren Verständnis, so dass sie von ihm geleitet kommen und sagen: ‚Venite ascendamus ad montem Domini, et ad domum Dei Jakob; et docebit nos vias suas, et ambulabimus in semitis ejus; quia de Sion exibit lex, et verbum Domini de Jerusalem'. Die Folge dieses neuen Waltens des in seiner Kirche gegenwärtigen Gottes schildern die Worte: ‚Repleta est terra scientia Domini, sicut aquae maris operientes'. Is. 11, 9; 52, 15; 54, 13: ‚Universos filios tuos doctos a Domino et multitudinem pacis filiis tuis'. 55, 4. 5; 59, 20. 21; 60, 1—4. 19 sq. Jer. 31, 34; Hos. 6, 3. — Joel 2, 28. 29 stellt wie Moses Num. 11, 29. die Allgemeinheit der prophetischen Erleuchtung als die Folge der Geistesausgiessung dar. Mich. 4, 1. 2; Soph. 2, 11; 3, 9. 10; Zach. 8, 20—23; 9, 13. 14: Die Apostel werden durch das Evangelium siegreiche Ueberwinder Griechenlands. — Das Geheimnis des Kreuzes wird den Seelen durch die Sendung des hl. Geistes klar. (Zach. 12, 10 sq.)

In den neutestamentl. Schriften wird die erleuchtende Gegenwart Gottes näher dahin definirt, dass der hl. Geist, den Aposteln gegeben, sie in alle Wahrheit einführe, durch sie predige und Zeugnis gebe, so dass ihr Zeugnis das Zeugnis des hl. Geistes von Jesus sei. (Mat. 10, 20; Marc. 13, 11; Luc. 24, 48. 49; Jo. 15, 26. 27; 16, 8—14; 1. Jo. 5, 6. 8—10 in Verbindung mit Apoc. 19, 10.) Ein wichtiger Teil dieser Erkenntnis ist, ‚dass wir wissen, was uns von Gott gegeben ist' (1. Cor. 2, 6—12; Sap. 8, 21; Eph. 1, 16. 17; 3, 19 sq. 1. Jo. 2, 20. 27) und zwar durch die Propheten wie durch die Apostel. So Petrus 1 ep. 1, 10—12.

Nehmen wir hiezu die mit der neutestamentl. Ausgiessung des hl. Geistes ständig verbundene Verheissung, Gott werde sein Gesetz in die Herzen schreiben (Is. 42, 16; 51, 7; Jer. 31, 33; 32, 39. 40.), so lässt sich hiefür keine andere Deutung

geben, als diese, Gott werde ihnen die Gnade bereitwilligen und klaren Verständnisses seines geoffenbarten Willens gewähren, jene Gabe der Weisheit, welche die Kirche an Pfingsten erfleht: ‚Deus qui hod. die *corda* fidelium sti Spiritus illustratione docuisti, da nobis in eodem Spiritu recta sapere'.

Hieraus ergiebt sich, dass die Gnade des neuen Bundes hinsichtlich der vollkommenen Offenbarung und Erkenntnis Gottes, seines Ratschlusses und Gesetzes in jeder Hinsicht an die Gnade des alten Bundes anknüpft. Die Kirche bewahrt, verkündet und bezeugt coram gentibus das in ihr niedergelegte göttliche Wort der Wahrheit kraft des ihr eingegossenen Geistes der Wahrheit. In dieser Würde und Sendung steht sie hocherhaben über der Synagoge, und hat sie ihr Vorbild im Prophetentum, welches eine universale Sendung hatte: a) für die Heidenvölker, b) für die folgenden Zeiten. (cf. Ath. de inc. Verb. c. 12.)

Jene erleuchtende Gegenwart des hl. Geistes in der innersten Seele, welche die Apostel erst in das Verständnis der oft gelesenen Propheten und der unmittelbar gehörten Worte Jesu einführte, war allerdings hinsichtlich der Synagoge und des von ihr unterrichteten Volkes eine neue Gabe; nicht aber hinsichtlich der ausserordentlich begnadigten hl. Schriftsteller. Israel und seine Lehrer erkannten und bezeugten ihre göttliche Sendung, bewachten die Unverfälschtheit ihrer Schriften; soweit reichte die alttestamentl. Gnade der Erleuchtung, aber sie verstanden sie nicht. Die Propheten verkündeten und schrieben die wichtigsten Wahrheiten weniger für ihre Zeitgenossen (non sibimetipsis 1. Petr. 1, 10—12; Is. 6, 9; Jer. 1.) und ihr eigenes Volk, als für die Kirche des neuen Bundes. Sie selbst waren die vertrauten Lehrlinge Gottes, Engel vor seinem Throne, eingeweiht in seine Geheimnisse, Verkünder seiner Ratschlüsse, deren Inhalt ihr innerstes Geistesleben mit Entsetzen, Furcht, Eifer und Begeisterung durchdrang. An sie erging das Gotteswort nicht blos so, wie durch sie oder Christus an das Synedrium, und das Volk: der Geist der Wahrheit, der in ihnen war, führte sie entweder durch unmittelbare Erleuchtung oder durch englische Erklärung in die geoffenbarte Wahrheit ein, wie später die Apostel; er durchdrang ihren Geist mit der überzeugenden Kraft dieser Wahrheit und machte sie zu unerschütterlichen Zeugen derselben vor Juden und Heiden, vor Volk und Fürsten, wie

später die Apostel. — Die eigentümliche Inhabitation Gottes, deren Sinnbild die Einlage der Gesetzestafeln in der Bundeslade war, kraft deren die wahre Gotteserkenntnis hl. Besitztum der Erde und Unterpfand einstiger Gottschauung ist, kam auch den hl. Schriftstellern zu. Gottes Geist schrieb das betrachtete Gesetz in das Herz der Psalmisten, und den vorgebildeten Christus in das prophetisch bewusste Dulderleben dieser Heiligen ein, so dass sie, wie einst Paulus, sagen konnten, nicht sie lebten und litten, dächten und schrieben, sondern der vorgebildete Christus in ihnen. Wer möchte wohl zweifeln, dass der Verfasser des 118. Psalmes das Gesetz Gottes im Herzen eingeschrieben hatte? Die Liebe, mit welcher er dasselbe umfasste, ging weit über den geschriebenen Buchstaben hinaus auf jenes Wort, welches am Himmel ewig erfüllt wird und im Himmel ewig besteht. v. 89 sq. Seine Freude versenkte sich in jenes Wort, welches der Weise in sich aufnahm und in seiner Lieblichkeit verkostete v. 72. 103. 111. 112; ps. 18, 11; Eclus. 24, 20 sq. Sap. 7, 10 sq. Das Leben, welches er dem Worte des Gesetzes verdankte v. 93, kam nicht aus dem Buchstaben, sondern aus dem Worte, welches allzeit solche Menschen sucht, die seiner würdig sind, um sie zu Propheten und Freunden Gottes zu machen. Weit entfernt, in den aus der erleuchtenden Gegenwart Gottes hervorfliessenden Gnaden und Vorzügen hinter den Gliedern des neuen Bundes zurückzustehen, sind dieselben vielmehr für die neutestamentl. Lehrlinge Gottes im theoretischen und praktischen Verständnis und Bekenntnis, in süsser Betrachtung und standhafter Erfüllung des göttlichen Willens Muster und Vorbild geworden. Die Gebete, welche der hl. Geist aus ihren vom göttlichen Gesetze beschriebenen Herzen zu Gott aufsteigen liess, waren nicht blos die Früchte der ihnen selbst gewährten Inhabitationsgnade, sondern zugleich bestimmt, die Formen zu werden, in welchen die Kirche und die Heiligen des neuen Bundes die verschiedenartigen Lebensprüfungen als wohlgefälliges Rauchopfer des Gebetes darbrächten.

Was also der Kirche des neuen Bundes hinsichtlich der Erkenntnis Gottes und seines Heilsratschlusses als Gemeinbesitz verheissen war, war in den Propheten und übrigen Organen der Offenbarung mittelst einer ausserordentlichen Begnadigung verwirklicht.

Man könnte hiegegen den Einwand erheben, es sei ihnen wohl die Fülle aller Erkenntnisgnaden gewährt gewesen, nicht aber die ungeschaffene Gnade der Einwohnung Gottes in ihrem Geiste. Zur Lösung dieses Einwurfes erinnern wir an den bereits geführten Nachweis, dass die Selbstmitteilung Gottes als unmittelbares Objekt und Motiv einer vollkommenen Gotteserkenntnis dem neuen Bunde nicht so verheissen war, dass dieselbe dem alten Testamente ganz vorenthalten worden wäre; sagt ja Moses: Einen Propheten wie mich wird der Herr erwecken. (Deut. 18, 14—19; Act. 3, 22. 23; und Num. 12, 6—8. cf. Exod. 3, 14; 6, 2. 3.)

Ferner wurde nachgewiesen, dass der neuen und gesteigerten Inhabitation Gottes im messianischen Bunde eine Reihe von Erkenntnis- und Glaubensgnaden entsprechen, welche den Propheten nicht blos in annäherndem, sondern in eminentem Masse gegeben waren. ‚Adhuc *doctrinam quasi prophetiam* effundam, et relinquam illam quaerentibus sapientiam et non desinam in progenies illorum usque in aevum sanctum‘. (Eclus. 24, 46.) Wie alle Gnadengüter des neuen Bundes wurde auch die Herablassung Gottes in die menschliche Erkenntnis im alten vorgebildet und vorbereitet: die Propheten sind diese unerreichten Vorbilder und die Verbreiter der allgemeinen Gotteserkenntnis und Gotteserleuchtung.

Darf indes aus dem Umstande, dass die Propheten im Vorausgenuss der dem neuen Bunde durch sie verheissenen Erkenntnisgnaden waren, auf den entsprechenden Grad göttlicher Inhabitation geschlossen werden? — Die Sprachweise der hl. Schrift verlangt es. Ausdrücklich erklärt Gott, dass er vom Geiste, der in Moses sei, nehmen und den 70 Aeltesten mitteilen wolle (Num. 11, 16. 17.); er stieg herab, redete mit Moses, nahm von dem Geiste, der in ihm war, und gab ihn den 70 Männern. Da jetzt der Geist auf ihnen ruhte, ‚weissagten sie und liessen nicht nach‘. 11, 25. Dass dieser Geist der Geist Gottes war, erklärt v. 29. Hier kann nur die Person des hl. Geistes selbst gemeint sein, denn nur sie ist einzig, und wird trotz der vielen Subjekte, welchen sie mitgeteilt wird, weder vermindert noch vervielfältigt. Sie ist ferner der Ursprung aller Gnaden und Charismen, so dass von ihr im eigentlichem Sinne gesagt werden kann: *de* Spiritu tuo auferam tradamque eis‘. v. 17. Der Grund, warum Gott diese Ab-

hängigkeit der den Aeltesten gewährten Gnade und aller zu ihrem Amte notwendigen Charismen von der Gnade Mosis hervorhob, lag in der Absicht, sie vor Ueberhebung zu bewahren. Die Weissagungen, welche sie redeten, hatten nur den Zweck, dem Volke ihre Gottbesessenheit, vermöge welcher sie wirkliche Beamte des Gottkönigs wurden, kundzuthun.

Aehnlich verhält es sich mit Elisäus und seinem Verlangen, der Geist des Elias möge mit doppelter Kraft in ihm wirken.

In den Weisheitsbüchern wird die Ausstattung mit den Gaben der Erkenntnis und Weisheit ausdrücklich auf die Inwohnung der persönlichen Weisheit und ihres Geistes zurückgeführt. Der Ausdruck ‚Wohnen‘ schliesst jede Deutung auf geschaffene oder unpersönliche Gnaden aus; sonst müsste die Argumentation der Väter für die Gottheit des hl. Geistes, welche auf seiner Einwohnung basirt, als sophistisch, diejenige der Arianer als logisch erkannt werden. (Sap. 1, 4. 5; 7, 7—14. 27. Eclus. 14, 22—15, 6. 10; 24, 11—16.) Nicht minder wird man der Beschreibung der Propheten und Psalmisten von ihrem Verkehr mit dem in ihnen gegenwärtigen Gott (ps. 84, 9. Act. 7, 55.) am natürlichsten durch die Annahme der Inhabitation gerecht. Man würde sonst in der That nicht mehr wissen, welche Ausdrücke der hl. Schrift von einer wirklichen Inwohnung Gottes zu verstehen seien, noch im Stande sein, Zeichen und Begriff derselben anzugeben. Ohnedies können diejenigen Theologen, nach welchen die Inhabitation darin besteht, dass Gott in Folge der übernatürlichen Ausstattung der Seelen auch dann in ihnen gegenwärtig sein würde, wenn er dies nicht schon ohnedies wäre, — per essentiam, potentiam, praesentiam, — von einer Begnadigung ohne Inhabitation gar nicht sprechen. Uns erscheint die Verbindung der geschaffenen und der ungeschaffenen Gnade — wenigstens unter Voraussetzung des gegenwärtigen Heilsratschlusses — insoweit gerechtfertigt, als die geschaffenen Gnaden Ausfluss und Disposition zu der gratia finalis, der Inwohnung Gottes in Anschauung und Liebe sind.

Auf die Einwendung, erst Christus habe, sei es bei seiner Taufe oder nach der Auferstehung oder am Pfingsttage die Gabe des hl. Geistes wiedergegeben, ist die Richtigkeit der Behauptung anzuerkennen, wenn damit nur nicht auch eine

ausserordentliche Mitteilung des hl. Geistes ausgeschlossen werden soll. Und sie kann es nicht. Jedenfalls hat Maria den hl. Geist schon vor Christi Menschwerdung empfangen; von Johannes dem Täufer berichtet Lukas die Erfüllung mit dem hl. Geiste in denselben Ausdrücken, wie er die Herabkunft desselben auf die Apostel erzählt [1]. Wie hätte auch Johannes dem Herrn ein vollkommenes Volk bereiten können (Luc. 1, 17.), das für die Geistestaufe empfänglich war, wenn er nicht selbst die Gnade besass, zu welcher er disponiren sollte? — Auch von Elisabeth, Zacharias und Simeon berichtet Lukas die Erfüllung mit dem hl. Geiste: 1, 41. 67; 2, 25.

Diejenigen, welche als Werkzeuge Gottes den Weg seines Wortes und seines Geistes auf die Erde herab und in die Seelen hinein zu bereiten hatten, mussten um ihrer Aufgabe willen mit der Gnade ausgestattet sein, welcher sie dienten. Wir sehen die vorchristlichen Heiligen im reichsten Glanze jener messianischen Verdienste und Geistesgnaden strahlen, welche dem neuen Bunde zur ordentlichen und allgemeinen Spendung und Fortpflanzung vorbehalten sind: warum sollten wir die Sprachweise der hl. Schrift zweifach deuten, um ihnen die Inhabitation abzusprechen?

2. Die zweite Klasse von Gütern, welche den Besitzstand des neuen Bundes bilden, und mit der verheissenen neuen Inhabitation Gottes in der Gemeinschaft und den Seelen der Heiligen in Verbindung gebracht werden, betrifft die Aussöhnung, Sündenvergebung und Heiligung. In den hierauf bezüglichen Weissagungen tritt die ungeschaffene Gnade noch weiter hinter die Gnaden der Sündennachlassung, Rechtfertigung und Neubelebung zurück.

Vor allem wird die Sündenvergebung im neuen Bunde als eine vollständige gekennzeichnet; sie schützt daher auch

1) Luc. 1, 15. Act. 2, 4. Was die Stelle Mat. 11, 11. in ihrem zweiten Abschnitte betrifft, so scheint uns die Erklärung des hl. Hieronymus die natürlichste zu sein: ‚Multi de Salvatore hoc intelligere voluerunt, quod qui minor est tempore, major sit dignitate. Nos autem simpliciter intelligamus: quod omnis Sanctus, qui iam cum Deo est, major est illo qui consistit in proelio. Aliud est enim coronam victoriae possidere, aliud adhuc in acie dimicare‘. (com. in Mat. l. 2. ad 11, 11.)

mehr vor dem Rückfall in Untreue und vor strafenden Heimsuchungen Gottes. Die Sünde wird in der Seele geradezu vernichtet, in Gottes Schuldbuch ausgelöscht. (Is. 4, 1—6; 25, 6—8; 44, 22; Dan. 9, 24. Mich. 7, 18—20. Mal. 3, 16—18.) Daher wird der eine nicht mehr wie früher die Schuld des andern mitzubüssen haben; ein jeder hat die Folgen für sich zu tragen (Jer. 31, 29. 30; Ezech. 11, 21; 18, 2—20), da die ewige jenseitige Strafe im Gegensatz zu der zeitlichen stärker hervortritt. Schuld, Tod und Schmerz werden vernichtet, die Schwachheit, Blindheit, Taubheit und Gebundenheit der sündhaften Menschennatur wird geheilt. (Is. 42, 1—7 sq. Is. 49, 9; Ezech. 34, 11—16.) Der Reichtum der Rechtfertigungsgnade kömmt von der Würde des sühnenden Hohenpriesters her, des Messias (Is. 52, 13 sq. 53, 1 sq. Zach. 6, 12. 13; 9. 9; 10, 12; 12, 8; 13, 1.), von der Grösse seines Eifers für Gott, und seiner Güte gegen die Sünder. (Is. 43, 1 – 7 sq. 25 sq.) Wegen des unendlichen Wertes der messianischen Genugthuung ist es zu wenig, dass nur Israel das Heil erlange. Daher wird die Quelle des sühnenden Heiles für alle geöffnet, zumal da die Allgemeinheit der Erlösung der Grösse der Gedanken Gottes besser entspricht. (ps. 21. Is. 49, 1 sq. Jer. 31, 34; Zach. 13, 1 sq.)

Wenn indessen der Ruf zur Bekehrung an alle ergeht und die Gnade der Versöhnung allen angeboten wird, so geschieht dies zur Verherrlichung des Namens Gottes, der mit Israel verbunden ist (Is. 43, 1 sq. 25 sq.), zum Schmucke der Wohnung Gottes in Sion. (Is. 49, 18 sq. 56, 1—8; 60, 1 sq. 61, 10. 11.) und zur Zierde der Gottesbraut, des neuen Jerusalem. (Is. 62; Hos. 2, 19—21.) Nicht blos die Menge der erlösten Völker und der dargebrachten Opfer (Jer. 32, 39. 40. Is. 66, 18—23. Mal. 1, 11.) vermehrt die Ehre des auf Sion thronenden Gottes, sondern noch mehr die innere Heiligkeit der Bekehrten, ihre Fruchtbarkeit an guten Werken, die Reinheit ihrer Gottesverehrung, die Ausdauer ihrer Bundestreue. (Is. 32, 14—18; 44, 1 sq. 54; 55, 8. 9; 57, 15; Jer. 32, 39. 40; Ezech. 37, 1—14; 47.) — Das Priestertum der aus den Heiden Erwählten (Is. 56, 1—8; 66, 18), und das reine Opfer, welches sie immerfort und allerorten dem göttlichen Namen darbringen, wird die ununterbrochen und regelmässig fortdauernde Spendung der selbst die Wüsteneien befruchtenden

Gnade verdienen. Alsdann kann und wird Gott mit wahrer und wonniger Freude in dem neuen Bundestempel auf Sion (Ezech. 40—48; 36, 19. 23—28; Soph. 3, 8—20) wohnen.

Ist es nun möglich, die Entsündigung und Heiligung der Propheten für eine geringere zu halten, als sie durch dieselben für den neuen Bund verkündigt worden ist? Unmöglich konnten sie mit Gott in Verkehr treten, ohne wahrhaft gerechtfertigt und geheiligt zu sein; noch konnten sie lebendige Bewahrer des göttlichen Wortes sein, ohne durch dessen Betrachtung und Verkündigung immer vollkommener von den Resten der Sünde gereinigt zu werden. Wenn auch nicht von allen Propheten und Hagiographen berichtet ist, wie Gott sie läuterte und heiligte (Is. 6. Jer. 1. 15, 10 sq. 19 sq. viele Busspsalmen; ps. 102. Sap. 7, 7 sq. Eclus. 51, 1. 18 sq.), so wurden sie doch alle durch ihre Berufung zu wahren Gottesmännern und Trägern des hl. Geistes. Dass Isaias durch einen Seraph entsündigt wurde, beweist, dass seine Heiligung über das Mass einer liturgischen Sühnung weit hinausging; dass Jeremias und Johannes schon vor der Geburt geheiligt wurden, bekundet, dass ihre Heiligung eine ausserordentliche war. Dadurch ist nicht ausgeschlossen, dass sie während ihres hl. Berufes zuweilen fallen oder schwanken konnten, wie Jeremias c. 15, 10 sq. Jonas, David ps. 29. 50; die Bekehrung war dann zugleich eine Tieferlegung des Fundamentes ihrer Heiligkeit. David insbesondere bezeugt dabei, dass er durch die Sünde die Gabe des in ihm wohnenden hl. Geistes verscherzt habe. (ps. 50, 12—14.) Die höchste Triebfeder ihres Ringens nach Läuterung war ausgesprochenermassen das Verlangen, der Aufforderung Gottes, er suche seiner würdige Seelen, zu genügen, und sich der Aufnahme in die himmlische Wohnung Jehovahs würdig zu machen. (ps. 14. 22. 23. 26. 41. 42. 83.) Auch die Fruchtbarkeit der Inhabitationsgnade war in ihnen nicht geringer, als sie bei den Heiligen des neuen Bundes gefunden wird: das beweisen ihre heroischen Tugenden, sowie die Macht ihrer Verdienste und Fürbitten. (Eclus. 44—50.) Gleichwohl ward die gemeinsame Schuld der menschlichen Natur und das letzte Hindernis ihrer Beseligung erst nach der Genugthuung durch Christus von ihnen weggenommen (Vorhölle, Schooss Abrahams); denn die letzte Wirkung durfte nicht eintreten, ehe das Erlösungswerk selbst vollbracht war,

und brauchte nicht einzutreten, weil ihre Verzögerung dem prophetischen Wirken, der persönlichen Heiligung und selbst der Inhabitationsgnade in dem für den Pilgerstand zulässigen Mass nicht hindernd im Wege stand; ihre Entfernung war ja seitens Gottes beschlossen und von den Propheten geglaubt, ersehnt und gehofft.

Ja die Bussläuterung dieser Heiligen sollte durch ihre Busspsalmen eine für den neuen Bund allzeit giltige und nachzuahmende Form der Bussgesinnung darstellen, sie sollten Vorbild und Mittel werden, um allen Zeiten den Weg der Reinigung, Erleuchtung und Einigung in seinen Schwierigkeiten und Freuden lebendig verwirklicht zu zeigen und zu erleichtern. Sie stellen die scala ascensionum ad Deum im Bilde eigener Erfahrung vor Augen.

Ferner ist folgendes zu erwägen: Die liturgischen Opfer und Cäremonien waren zwar nicht wie die Sakramente aus innerer Kraft Mittel der Sündenvergebung; allein sie waren es immerhin, und konnten es weder in Ansehung der einzelnen Seelen, noch der ganzen Institution sein, ohne den hl. Geist. Nur war das göttliche Wirken des hl. Geistes mit den alttestamentl. Sakramenten lockerer verbunden, weil auch die Beziehung derselben zu dem meritorischen Prinzip seines Gnadenwaltens, dem Opfer Christi, eine mehr lockere und subjektive war. So Leo der Grosse sermo 76. (Pent. 2) c. 3: ‚Cum in die Pentecostes discipulos Domini Spiritus stus implevit, non fuit inchoatio muneris, sed adjectio largitatis; quoniam et patriarchae et prophetae et sacerdotes omnesque sancti qui prioribus fuere temporibus, ejusdem sunt Spiritus sanctificatione vegetati: et sine hac gratia nulla umquam instituta sacramenta, nulla sunt celebrata mysteria: ut eadem semper fuerit virtus charismatum, quamvis non eadem fuerit mensura donorum‘.

Noch ein Einwand lässt sich aus der Notwendigkeit der Wiedergeburt erheben. Die Idee der Wiedergeburt, der Gotteskindschaft und des lebendigen Gottestempels scheint dem alten Testamente zu fehlen; es würde demnach auch der Gnadenstand der Propheten ein geringerer gewesen sein, als sie der neue Bund durch die Wiedergeburt vermittelt. Gerade in der Wiedergeburt aus dem hl. Geiste zum Kinde Gottes liege die ungeschaffene Gnade. Damit dass die uns gegebene heiligmachende Gnade — an sich ein übernatürliches Accidens, eine

übernatürliche Beschaffenheit der Seele — sich aus dem wie ein Samenkorn in uns hineingelegten, oder wie eine Quelle uns eingegossenen lebendigmachenden Gottesgeiste entwickle, sei die Form der eigentümlichen Einwohnung des hl. Geistes gegeben, und zugleich die besondere Aehnlichkeit mit dem Sohne Gottes; sind wir aber mit einer uns immanenten unendlichen Gnaden**kraft** (dem hl. Geiste) bereichert, und mit einer gottähnlichen **Würde** (der Kindschaft) ausgestattet, so erlangen auch unsere Verdienste ein Anrecht auf die unendliche Erbschaft Gottes. Diese ungeschaffene Gnade scheint den alttestamentl. Heiligen nicht zuzukommen, weil sie nicht durch Wiedergeburt zu Kindern Gottes geheiligt wurden.

Hierauf ist zu erwiedern: Auch im alten Bunde war es ohne Wiedergeburt aus dem hl. Geiste nach dem Bilde des Sohnes unmöglich, die ewige Seligkeit zu verdienen. Niemand wird nämlich selig, ohne dieselbe verdient zu haben. Eine unendliche Gnade, wie die Anschauung Gottes kann jedoch ohne die Partizipation einer unendlichen Gnadenkraft und Würde weder erstrebt noch verdient werden, wie früher bewiesen wurde. Im Jenseits wird niemand mehr wiedergeboren; daher mussten alle, welche zur Seligkeit gelangten, im Pilgerstande wiedergeboren worden sein.

Aus diesem Grunde staunte Jesus, als Nikodemus seine Worte von der Wiedergeburt nicht verstand. (Jo. 3, 3 sq.) ‚Wiedergeburt', wie ‚Adoption', ‚Kindschaft', ‚Gottestempel', sind Ausdrücke, welche den ursächlichen und zielmässigen Zusammenhang der mitgeteilten Heiligung mit der Sendung göttlicher Personen anzeigen. Wer das göttliche Gut der seligmachenden Anschauung nicht in dem zeitlichen Leben durch die Erwerbung von Verdienstansprüchen in seinen Besitz zu bringen angefangen hat, kann im Jenseits nicht zum Besitz und Genuss desselben gelangen. Denn wesentliche Hindernisse der Person, wie Todsünden und andere vollständige Mängel der verhältnismässigen Disposition z. B. der Taufgnade, werden im Jenseits nicht mehr gehoben.

Daher kann aus innern Gründen den Gerechtfertigten des alten Bundes die anfangende und vorbereitete Inhabitation in Folge einer Wiedergeburt und Adoption nicht abgesprochen werden. (vgl. Kap. 4. Art. 2.) In der That kannte das alte Testament keine Heiligkeit, welche nicht durch Sendung und

Aufnahme göttlicher Personen entstanden wäre, durch Mitteilung des hl. Geistes, durch die Einkehr der göttlichen Weisheit und eine Art Kindschaftsverhältnis zu Gott. (cf. Eclus. 23, 1. 4. Deut. 32, 6. ps. 72, 26; 26, 10; Is. 63, 16; 64, 8; Jer. 31, 9; Mal. 2, 10. und die vielen zum Beweise der göttlichen Sendung früher angezogenen alttestamentl. Stellen.)

Gleichwohl trat der Begriff einer förmlichen Nachahmung der Proprietät des Sohnes durch die adoptive Kindschaft ebenso zurück, wie diese Proprietät selbst. Die zweite Person wurde als Wort und Weisheit Gottes, als Offenbarer und Vollstrecker des göttlichen Ratschlusses (Maleach-Jehovah) erkannt, ohne dass seine Sohnschaft deutlich geoffenbart gewesen wäre. In diesem Sinne vervollkommnete sich die Erkenntnis der in der göttlichen Inhabitation eingeschlossenen Beziehungen zu den göttlichen Personen, unbeschadet der Wahrheit der Gotteseinwohnung in den alttestamentl. Heiligen. Zu ihrer Verwirklichung — pro statu viatoris — genügte es, den ewigen Ausgang und die gnadenvolle Einkehr der gesendeten Person zu erkennen; die Wissenschaft aller relativen Proprietäten ihres Hervorgangs und ihrer Einkehr ist auch im neuen Bunde nicht notwendig. Es genügte demnach, dass die alttestamentl. Heiligen wirklich, die übrigen Gerechtfertigten dispositive nach der Aehnlichkeit des Sohnes Gottes innerlich — ja sogar zu seinen äussern Vorbildern — gestaltet waren. Wenn übrigens die Idee der Wiedergeburt nicht bekannt war, so war es doch die Idee der Neuschaffung. (1. Reg. 10, 6. 7; ps. 50, 12.) Erst nach der Erscheinung des göttlichen Vorbildes unserer Prädestination im Fleische gewann der Begriff unserer Vergöttlichung einen anschaulicheren und sinnlicheren Ausdruck, wie Wiedergeburt.

Man begann auch nicht erst im neuen Testamente Gott im Geiste kindlicher Liebe Vater zu nennen; auf Grund der besondern Liebe und Pflege, welche er seinem ‚Sohne‘ Israel zugewandt, wurde er als Vater Israels erkannt und geliebt. ‚Sicut aquila provocans ad volandum pullos suos, et super eos volitans, expandit alas suas et assumsit eum, atque portavit in humeris suis. — Numquid non ipse est Pater tuus, qui possedit te et fecit et creavit te‘? (Deut. 32, 11; 32, 6.) In der Schilderung der Zärtlichkeit dieser Liebe seitens aller drei Personen erschöpfen sich die hl. Schriftsteller in innigen Bildern.

Was Israel im ganzen war, kam jedem Israeliten zu gut, und war ein Hinweis auf die allgemeine und vollkommene Adoption des neuen Bundes. Wenn aber die alttestamentl. Heiligen insbesondere Gott mit dem Vaternamen anriefen, so thaten sie das offenbar nach dem ihnen eingeprägten Bilde des eingebornen Sohnes, und ermutigt von dem sie beseelenden Geiste der Kindschaft. (Rom. 8, 14—17.) Von ihm waren sie überhaupt beseelt, von ihm zum kindlichen Anrufen des himmlischen Vaters, von ihm zum kühnen Begehren der Erbschaft Gottes getrieben: aus ihm waren sie also auch zu Kindern Gottes wiedergeboren.

Ein anderes Kennzeichen der heiligmachenden Inhabitation, welches Paulus Rom. 8, 26. angiebt, ist die Berechtigung, die auf Antrieb des hl. Geistes erfolgenden Gebete, Begierden und Thaten dem hl. Geiste selbst zuzuschreiben. Dieser Art war die Inspiration der hl. Schriftsteller; als viri desideriorum (Dan. 9, 26) wurden sie von ihm zu Gebeten, Fürbitten und Fragen nach Offenbarungen, zu gotteifrigen Reden, Schriften und Thaten gedrängt, und demgemäss wurden ihnen die göttlichen Verheissungen als die Frucht ihres prophetischen Geisteslebens gegeben. Daher ist die gesamte Offenbarung in ihren Lebensschicksalen, in ihrer Berufung und Führung, in ihren Reden und Thaten, in ihren Betrachtungen und Danksagungen ausgeprägt.

3. Die dritte Reihe von Segensgütern, welche dem neuen Bunde verheissen waren und geschenkt sind, bezieht sich auf das Reich Gottes in der Kirche und in jeder Seele. Die Theokratie, die erste Idee des alten Testamentes bei seiner Stiftung ist auch die letzte Vollendung des neuen und ewigen Bundes: Gott alles in allem, das Reich Gottes in dem auserwählten Sohne der göttlichen Gnade, dem Jeschurun oder mystischen Christus, in der Gemeinschaft aller Heiligen und in jedem Geiste. Gott gab diesem Ideal durch Moses und die Propheten den herrlichen Ausdruck: ‚Sie sollen mein Volk sein, und ich will ihr Gott sein‘; die Wiederherstellung dieses Ideals wird als die Aufgabe des Messias bezeichnet: ‚Posui verba mea in ore tuo, et in umbra manus meae protexi te, ut plantes coelos et fundes terram, et dicas ad Sion: populus meus es tu‘. (Is. 51, 16.)

Es ist hiebei nicht jene Gottesherrschaft gemeint, deren Anrecht aus der Allmacht und Allgegenwart des Schöpfers hervorgeht; auch nicht jene Gottesherrschaft, welche den Anspruch auf die freiwillige Unterwerfung eines jeden Geistes unter den göttlichen Willen kraft seiner höchsten Heiligkeit erhebt, und durch Furcht erzwingt: sondern jene Theokratie, welche auf dem Bunde Gottes mit seinem Volke beruht, und durch Bundestreue hergestellt wird.

Die theokratische Idee hat, wie die prophetische und priesterliche, eine doppelte Tendenz zur Aufrichtung des Reiches Gottes in dem einzelnen Menschen und in der ganzen Gemeinschaft. Sie wird verwirklicht durch Ordnung; in den Seelen durch Ordnung zwischen den Kräften und Bewegungen der Natur, in der Gesamtheit unter den Ständen des Gottesstaates, der civitas Dei. Beides ist Gerechtigkeit, die sittliche und soziale Vollkommenheit. Die gerechte Ordnung des Gottesstaates wird im und durch den Frieden entwickelt und vollendet, dessen höchste Gewähr Gottes königliche und schützende Gegenwart ist. Das Friedensglück kann indes erst dann vollkommen werden, wenn menschlicherseits die Bundestreue sicher und zuverlässig geworden ist, und es der schützenden Gottesmacht gestattet, ihre Gegenwart nicht mehr durch Züchtigung und Bekehrung der Untreue, sondern nur mehr durch Zuwendung aller Güter des himmlischen Friedens kundzuthun.

Auf diese Momente gehen die prophetischen Schilderungen der neutestamentl. und himmlischen Theokratie hinaus. Wenn beide Perioden, sowie das sie vermittelnde Weltgericht, in den Weissagungen näher verbunden scheinen, als es unserer subjektiven Auffassung entspricht, so liegt dies darin, dass die prophetische Erkenntnis vorzüglich auf den innern Kausalnexus der grossen Perioden und Heilsthaten gerichtet ist, und dass das letzte Entwicklungsstadium dem prophetischen Auge mehr die ersehnte Vollkommenheit, als die zufälligen Gebrechen zeigte.

Der universale[1]) Charakter des Gottesstaates schliesst prinzipiell Nationalhass und Krieg von demselben aus: Is. 2, 4 sq.; jedoch ist die vollständige Ausscheidung aller gottfeind-

1) ps. 21, 28 sq. ps. 101, 19—23. Tob. 14, 5—9. Is. 54, 1. 2. 15 sq; 55, 5; 56, 3—8; 60; 66, 10 sq. Hos. 2, 24. Am. 9, 11. 12; Mich. 4, 2 sq. Zach. 2, 4—13; 8, 11—13. Zach. 9, 7; 14, 12—21.

lichen Mächte und die endgiltige Vergeltung aller Thaten dem Gerichte vorbehalten. Der vorherrschende Charakter des göttlichen Reiches ist Uebermass von Frieden und Glück, gegründet auf Gerechtigkeit [1]), so dass Gott mit Freuden seinen königlichen Wohnsitz inmitten seines Volkes aufschlägt. Der Messias ist im Namen Gottes das Haupt des neutestamentlichen Gottesstaates, und hat die Herrschaft Gottes auszudehnen, zu ordnen und auf ewig zu befestigen [2]). Eine Spaltung des Königtums findet nicht mehr statt (Ez. 37, 21—28.); in dem Messias-Priester-König erfüllt sich die Weissagung, dass Davids Königtum und Levi's Priestertum auch im neuen Bunde niemals vor dem Angesichte Gottes verschwinden werden (Jer. 33, 14—26.), d. h. der neue Bund ist nicht die Zerstörung, sondern die Erfüllung der alttestamentl. Theokratie, er ist die neuaufgebaute Hütte Davids. (Am. 9, 11; Mich. 4, 8.) Die hervorstechenden Grundzüge seines königlichen Waltens sind der Geist hl. Eifers und schonender Milde (Is. 51, 14; 61, 1—3; 63, 1.); sie entsprechen dem doppelten Zweck der Theokratie (Ezech. 39, 21—29.), für Gottes Ehre und der Menschen Heil einzutreten und ewige Sicherheit zu bieten. Diese Doppeleigenschaft pflanzt sich auch auf das auserwählte Volk fort, indem es den Heiden durch seine Untreue zum Gerichte, durch seine Bekehrung zum Segen wird. (Zach. 8, 7—13; Is. 51, 4 sq.)

Die Treue der neutestamentl. Bundesglieder wird gottbegeistert (Is. 44, 5.), und die Treue der neutestamentl. Kirche so zuverlässig sein, dass ein götzendienerischer (vgl. Islam) und allgemeiner Abfall nicht mehr möglich ist [3]). Um seiner Ehre willen, welche nach so häufigem Abfall Israels durch den festen Bestand des Gottesstaates wiederhergestellt wird, schafft Gott aus dem alten wankelmütigen ein neues und treues Bundesvolk [4]). Diese Treue wird die Wirkung des in sie hineingelegten Gottesgeistes sein (Ez. 36, 27. ps. 45, 6.), wie die

1) Ps. 71. 144. Is. 9, 7; 11, 6—9; 26, 1—21; 32, 15—17; 60; 65, 17—25; 66, 6—14. Ezech. 34, 9—31. Mich. 4, 1 sq.

2) Ps. 2. 20. 44. 71. 109. Is. 9, 6. 7; 52, 1 sq. 6. 7 sq. — 15; 54, 5; Ezech. 34, 9—31; Hos. 3, 5. Mich. 5, 1—14. Zach. 6, 11—13; 9, 7—17.

3) Is. 54, 7 sq. 63, 17; Jer. 31, 31—37; 32, 37 sq; 39, 40. 41.

4) Ezech. 36, 30—32. Hos. 3, 3—5; Joel 3, 17—21. Mich. 5, 10—14. Soph. 3, 11—13. Zach. 10, 12. Confortabo eos in Domino et in nomine ejus ambulabunt, dicit Dominus.

Untreue eine Folge der Verachtung des hl. Geistes und seiner Anregungen war. (Is. 30, 1. Zach. 7, 12.) — Da die Unbeständigkeit der Kreatur niemals gestatten würde, dass Gott ihnen eine ewige und ungetrübte Wohlfahrt schenke, so legt er seinen unwandelbaren Geist in ihr Inneres (or. vesp. sacr. Greg.), damit er um der von seinem Geiste ihnen eingeflössten Liebestreue willen die Macht seiner Güte offenbaren könne, nachdem ihm die häufige Untreue so viele Gelegenheit geboten, die furchtbare Majestät seiner hl. Gerechtigkeit zu zeigen. (Ez. 39, 21—29. Zach. 8, 7—13.) — Der neue Tempel des messianischen Reiches hat die Garantie ewigen Bestandes, weil er ‚non in exercitu, nec in robore, sed in Spiritu meo, dicit Dominus Deus exercituum' aufgebaut wird [1]). Der messianische König ist zugleich hoher Priester, und schützt sein Reich nicht durch Schwert und Bündnis mit der Weltmacht (Assurs und Aegyptens, wie das entartete Königtum Israels), sondern durch die hl. Gewalt seines Geistes. Daher wird er als Davids Sohn, dessen Typus Salomo ist, ein Friedensfürst sein.

Der hl. Geist ist auch das Unterpfand der göttlichen Treue: denn um seinetwillen wird Gott sein Angesicht nie mehr von seiner Kirche wegwenden (Ezech. 39, 29.) und Sion mit Freuden bewohnen und beschützen. (Soph. 3, 14—20; Zach. 2, 4. 5. 10—13.) ‚Ego ero ei, ait Dominus, murus ignis in circuitu, et in gloria ero in medio ejus'. (Zach. 2, 5.) So lange die Kirche eine streitende ist, gewährt ihr der Gottkönig seine Hilfe zum Kampf (Is. 51; Zach. 12, 1—9.); später nach dem Gerichte zum vollen und seligen Genuss des Friedens unter seiner unbestrittenen Herrschaft und in der Einigung aller Völker zu einem hl. Gottesstaate. (Zach. 14, 8—11—21.) Das Ideal des Gottesstaates wird demnach erreicht, wenn das Bundesvolk in der Wahrheit erleuchtet, in der Gerechtigkeit geheiligt, unerschütterlich in seiner Treue gefestigt, es seinem Gottkönig ermöglicht, die verheissene Gegenwart seines Wesens, welches Wahrheit, Heiligkeit und Unwandelbarkeit ist, inmitten seines Volkes ohne jede Zurückhaltung kundzugeben (ps. 23;

1) Diese Weissagung (Zach. 4, 6.) bezieht sich direkt — aber in minderm Masse — auf den Ausbau des Tempels; die erhabene Schilderung fordert gebieterisch die Beziehung auf die neutestamentl. Hierarchie, deren Organisation als Nachbild der himmlischen Hierarchie (die 7 Engel) ein Reflex der siebenfach einstrahlenden Kraft des hl. Geistes ist.

Is. 51, 1—52, 10. Luc. 1, 68—79): als erleuchtende Gegenwart: ‚Propter hoc sciet populus meus nomen meum in die illa, quia ego ipse qui loquebar, adsum'; (Is. 52, 6.) — als beseligende: ‚Ego, ego ipse consolabor vos; quis tu, ut timeres ab homine mortali'? (Is. 51, 3. 12; 52, 9.) — als Recht schaffende und triumphirende: ‚Lex a me exiet et judicium meum in lucem populorum requiescet'. (Is. 51, 4.) —

Soweit es die Aufgabe der einzelnen Seelen sein konnte, dieses theokratische Ideal in sich selbst zu verwirklichen, haben es die alttestamentl. Heiligen gewiss gethan. In sich selbst arbeiteten sie an der Befestigung dieses Reiches, um dem Ausdruck des Apostels gemäss: ‚Itaque regnum immobile suscipientes, habemus gratiam, per quam serviamus placentes Deo cum metu et reverentia', dahin zu gelangen, dass sie vor dem Angesichte des Herrn auf ewig befestigt und bestätigt würden [1]; für das grosse Gottesreich arbeiteten sie, indem sie die notwendige Heiligkeit des Bundesvolkes predigten, die Untreue brandmarkten, durch ihre Mission an die Heiden dessen Universalherrschaft in Anspruch nahmen, und sich selbst als Martyrer für dasselbe dem Tode weihten. Das Reich Gottes aber ist die königliche Einwohnung des hl. Geistes, des Spiritus principalis in der Kirche und in den Seelen.

Ergebnis.

Die vorgenommenen Untersuchungen und ihre besondere Ergebnisse vereinigen sich zu folgendem Gesamtresultate:

1. Aus dem engen Zusammenhang der unsichtbaren Sendung und Einwohnung mit der trotz des Sündenfalles von Gott festgehaltenen Bestimmung des Menschengeschlechtes folgt, dass die Hinordnung der Seelen zur Gotteseinwohnung niemals ganz fehlen konnte, und dass sie in dem alttestamentl. Vorbereitungsstadium mindestens positiv ermöglicht und vorbereitet wurde.

2. Die Verheissungen, aus welchen das ausschliessliche Vorrecht des neuen Bundes auf die Inhabitationsgnade entnommen wird, gehen nicht blos auf die einzelnen Seelen, sondern sogar vorwiegend auf die theokratische Gemeinschaft und

1) Ps. 40, 13; 26, 13. 14; ps. 54, 23; ps. 91, 13. 14; ps. 111; ps. 120, 3; ps. 124; ps. 138, 22—24.

deren drei hl. Aemter. Es lässt sich jedoch nicht leugnen, dass das alttestamentl. Bundesvolk als Ganzes sich der Einwohnung Gottes, und zwar in Form der Sendung des Maleach- und Ruach-Jehovah erfreute. Folglich kann die Inhabitation Gottes in der Kirche des neuen Bundes keine absolut neue Gnade, sondern nur die Erfüllung, deutlichere Offenbarung und allseitige Verwirklichung in actum boni utendi et fruendi der im alten Testamente mehr verborgenen Schechinah sein.

Analog muss geschlossen werden, dass die Gotteseinwohnung in den geheiligten Seelen die vollkommene Verwirklichung der im alten Bunde vorbereiteten und angefangenen Gottesgemeinschaft, Gotteskindschaft und Gotteserbschaft sei.

3. Die Verheissungen der Güter des neuen Bundes erwähnen nicht blos die Sendung des hl. Geistes in Kirche und Seelen, sondern schildern noch viel mehr eine eminente Steigerung der geschaffenen Gnadengaben, der Gotteserkenntnis, der Sündenvergebung und Heiligung, sowie der Liebestreue zum Reiche Gottes.

Da nun die geschaffenen Gnaden nach der gegenwärtigen Heilsordnung in organischem Zusammenhang und innerer Beziehung zur Inhabitation Gottes als ihrer Zielursache stehen, so bedeutet die Vermehrung und Befestigung der geschaffenen Gnadengüter einen analogen Fortschritt in dem Besitz, Gebrauch und Genuss der ungeschaffenen Gottesgabe.

Dem alten Bunde fehlte die Gnade keiner Ordnung ganz; folglich nahm er gemäss der ihm gewährten Gnadendisposition an der ungeschaffenen Gnade Anteil. Er bereitete in seinem Lehrgehalte, seiner Rechtfertigung, seiner Theokratie die dem neuen Bunde verheissene vollkommene und universale Gnadenordnung in einem hiezu auserwählten Volke vor, und verwirklichte sie als Vorbild, um eine typische Verbindung mit dem Urheber der neutestamentl. Gnade herzustellen. So wenig daher aus der Prärogative des neuen Bundes, dass seine Kirche und Glieder docibiles Dei seien, gefolgert werden kann, die Synagoge und ihre Angehörigen seien gar nicht von Gott selbst unterrichtet gewesen; so wenig aus dem Vorrechte der neutestamentl. Kirche auf den Besitz einer wirklich rechtfertigenden Gnadenordnung der vollständige Mangel von Gnadenmitteln, oder die vollständige Unfähigkeit des alten Bundes zur Entsündigung gefolgert werden darf; so wenig endlich die

Bezeichnung der katholischen Kirche als ‚Reich Gottes' der alttestamentl. Theokratie die Berechtigung zu diesem Titel entzieht: ebensowenig kann die Verheissung einer allgemeinern, segensreicheren und dauernden Gegenwart Gottes im neuen Bundesheiligtum das alttestamentl. Bundesvolk seiner höchsten Ehre und seines höchsten Gutes, Jehovah geheiligt zu sein und ihn selbst als Erbteil zu besitzen, verlustig machen.

Was der neue Bund allen nach Entfernung aller Hindernisse mittelst einer vollkommenen Organisation in überfliessender Fülle brachte, das gewährte der alte Bund seinen auf eine Nation beschränkten Gliedern durch vorbildliche Einrichtungen und auf ausserordentlichen Wegen. Die typische Liturgie stellte äusserlich die Verbindung mit dem messianischen Werke her, indem sie allen religiösen Handlungen die Richtung auf das zukünftige Versöhnungsopfer Christi gab. Gleichzeitig stellten die durch Gottes ausserordentliche Berufung ausgeschiedenen und vom hl. Geiste in aussergewöhnlicher Weise gerechtfertigten und begnadigteu Gottesmänner dem Volke das Ideal des theokratischen Reiches durch Wort und That vor Augen: an ihnen konnte sich die sehnende Begierde nach Sicherheit im Verkehr mit Gott und nach Zuverlässigkeit im Empfang seiner Gnaden entzünden und kräftigen.

Demgemäss ist den Gerechtfertigten des alten Bundes die positive (entferntere) Disposition zur Aufnahme der gesendeten göttlichen Personen und der anfangende Besitz der unerschaffenen Gnade zuzuerkennen; die Heiligen des alten Testamentes erfreuten sich als ausserordentliche Werkzeuge Gottes mittelst einer ausserordentlichen Begnadigung wirklich und pro statu viatoris vollkommen der Einwohnung des dreieinigen Gottes.

Fünftes Kapitel.

Von den Beziehungen zu den göttlichen Personen, welche in dem Mysterium Christi enthalten sind.

1. Artikel. Von den Beziehungen zu den Personen der Gottheit, welche mit dem Begriff einer hypostatischen Union überhaupt verbunden sind.

Bei der Erforschung der eigentümlichen Beziehungen der im alten Bunde vorbereiteten Theophanie in Christus zur hl. Dreieinigkeit begegnen uns zuerst einige von den Theologen aufgestellte Fragen über die Gründe, warum gerade der Sohn Gottes in die menschliche Natur eingetreten sei. Zur Lösung derselben wird die spekulative Frage vorausgeschickt, ob jede Person der Gottheit eine geschöpfliche Natur annehmen könne, ob mehrere göttliche Personen zugleich, und ob auch die göttliche Natur dieses vermöge. Ferner wird gefragt, ob eine jede göttliche Person eine menschliche Natur annehmen könne, und endlich, ob eine jede in der Weise und unter den konkreten Umständen der thatsächlichen Menschwerdung des Sohnes als Gottmensch erscheinen könne?

Da jede Person der Gottheit in der Kraft des Fürsichseins gleich unendlich ist, so ist auch ihre Macht, einer geschaffenen Natur unmittelbar durch sich selbst den Selbststand (Subsistenz) zu gewähren, dieselbe.

Wenn die Frage darauf geht, ob die Annahme einer geschaffenen Natur für jede Person gleich kongruent sei, so ist zu erwiedern, dass die göttliche Weisheit eine unendliche Zahl von Kombinationen zu ersinnen vermag, in welchen die Annahme einer geschaffenen Natur für eine jede der drei göttlichen Personen vollkommen kongruent erschiene. Die Kongruenz liegt in der Beziehung der hypostatischen Vereinigung zum Ziel des Gotteswerkes und zu den Umständen desselben. Das Ziel der Gotteswerke ist immer die mehr oder minder adäquate Offenbarung und Verherrlichung der ewigen und notwendigen Wahrheit, und die mehr oder minder freigebige Mitteilung der Früchte seines ewigen Lebens. Unter der unbegrenzten Vielfältigkeit möglicher Naturen kann Gott ohne Mühe solche finden, welche zur Offenbarung dieser oder jener Eigenschaft oder Person, sowie zur Vermittlung der himmlischen

Güter vorzüglich geeignet wäre. Was die Umstände betrifft, so ist der Eintritt einer göttlichen Person in das kreatürliche Leben eine Gottesthat von so hoher Bedeutung, dass sie im göttlichen Plane nicht von andern Umständen abhängig gedacht werden kann; denn das Höhere geschieht nicht wegen des Geringern. Der Wille Gottes, eine geschöpfliche Natur anzunehmen, bestimmt seinerseits die Anordnung der vorbereitenden, begleitenden und folgenden Umstände. Demgemäss würde die hypostatische Union seitens einer göttlichen Person immer kongruent sein.

Kann die göttliche Natur als solche einer geschaffenen Natur das Fürsichsein gewähren? — Da die göttliche Natur vermöge ihrer unendlichen Vollkommenheit nicht in einer absoluten Person, sondern in drei gegensätzlichen Personen subsistirt, kann sie auch nur insoweit einem geschaffenen Wesen unmittelbar Selbststand verleihen, als sie selbst mit einer göttlichen Person identisch ist. ‚Assumere est subsistentis'.

Können alle drei oder mehrere göttliche Personen gemeinsam eine und dieselbe geschöpfliche Natur annehmen? — Einige (auch der hl. Thomas) bejahen diese Frage, weil die göttlichen Personen einander im Besitze derselben Natur nicht ausschlössen. — Allein dieser Vorzug kömmt ihnen nicht unabhängig von der göttlichen Natur zu, sondern gerade vermöge der höchsten und unvergleichlichen Einfachheit und Geistigkeit, wornach die Produktionen des göttlichen Erkennens und Wollens in demselben Wesen selbständig subsistiren. Eine andere Natur gewährt diese Möglichkeit nicht, weil keine die reinste Einfachheit mit unendlicher Vollkommenheit vereinigt, und daher die Gegensätze in der göttlichen Dreieinigkeit nur durch den Unterschied von Substanz und Accidenz (Gedanke und Liebe) nachzuahmen vermag. Keine geschöpfliche Wesenheit kann also mehrpersönlich sein; keine kann demnach mit der hl. Dreifaltigkeit hypostatisch — sondern nur durch Einwohnung — vereinigt werden.

Kann eine jede Person der Gottheit eine m e n s c h l i c h e Natur annehmen? oder ist die Menschwerdung nur für den Sohn Gottes kongruent? — Es lässt sich kein Umstand angeben, der seitens des göttlichen oder menschlichen Faktors die Menschwerdung der beiden andern Personen ausschlösse oder deren Kongruenz verminderte. Die göttliche Weisheit

würde unzweifelhaft Wege und Umstände finden, welche einen derartigen Ratschluss in vollkommenster Kongruenz darstellten. Denn die Betrachtung der Menschwerdung des Sohnes in der Fülle der Zeiten zur Erlösung von Sünde und zur Verdienung des hl. Geistes führt zwar zur Erkenntnis, dass der thatsächliche Inkarnationsratschlus der trinitarischen Ordnung und dem Schöpfungszwecke wunderbar entspreche; aber seine Kongruenz beschränkt die göttliche Freiheit nicht. Die Macht der göttlichen Freiheit besteht nun nicht blos darin, dass sie auch minder Kongruentes thun könnte, sondern noch viel mehr darin, dass Gott die Macht besitzt, auch andere Heilsordnungen von ähnlicher Erhabenheit mit vollkommenster Kongruenz zu ersinnen und auszuführen. Wie gestaltet derartige mögliche Heilssysteme wären, ist gefährlich mutmassen zu wollen, weil die menschliche Vernunft wohl geeigenschaftet ist, aus den thatsächlichen Werken und Zwecken Gottes die Grösse seiner Weisheit, Macht und Liebe zu abstrahiren, nicht aber andere Systeme des göttlichen Wirkens zu konstruiren. Derartige Versuche erzielen selten gotteswürdige Ideen, und gefährden die Majestät derjenigen göttlichen Person, welche sie zum Mittelpunkt ihrer Hypothesen machen. Allzu leicht wird neben das Mysterium des geoffenbarten Heilsratschlusses eine Karrikatur gestellt.

Demgemäss treten wir an die letzte Frage, ob eine andere göttliche Person in der Weise und unter den Umständen der thatsächlichen Menschwerdung ebenso kongruent in die hypostatische Vereinigung mit einer menschlichen Natur eingetreten wäre, nur mit der Tendenz, die vollkommenste Uebereinstimmung des Inkarnationsratschlusses mit den Proprietäten des Sohnes und der trinitarischen Ordnung in der Verwirklichung des höchsten Schöpfungszieles aus einigen interessanten Väterstellen zu beleuchten.

Mit scharfem Auge wies der grosse Athanasius den Zusammenhang zwischen der Menschwerdung und den Proprietäten des Sohnes folgendermassen nach: a) Der Konstitutor des menschlichen Geschlechtes musste auch sein Restitutor werden; b) das Gottesbild, nach welchem der Mensch zu seiner übernatürlichen Bestimmung gestaltet war, sollte sichtbar erscheinen, um zugleich Musterbild der Wiederherstellung zu werden; c) das Prinzip des Lebensgeistes musste der Urheber unserer Unvergänglichkeit werden; d) das Wort des Vaters war vor

allem geeignet, uns Gott und seine Erbarmungen zu offenbaren. (log. de incarn. V. c. 20.)

Nach Johannes Damaszenus wählte der Logos die Menschwerdung, damit die Proprietät der Sohnschaft auch im Menschensohne erhalten bliebe. (de orth. f. l. 4. c. 4.) — Leo der Grosse erklärt, der eingeborne Sohn habe das Werk der Wiederherstellung durch seine Inkarnation proprie übernommen, weil er im eigentlichen Sinne derjenige ist, ‚per quem omnia facta sunt, ut cujus erat conditor, esset etiam reformator'. (s. 64. de pass.) Diese Proprietät des Sohnes als Urhebers und Wiederherstellers wird im leoninischen Sakramentarium auf seine ewige Geburt zurückgeführt: ‚Deus, qui restaurationem conditionis humanae mirabilius operaris quam substantiam condidisti: tribue quaesumus, ut simul perficiatur in nobis, et quod creavit Verbi tui divina generatio, et quod ejus hominis facti gloriosa nativitas reformavit'. (coll. in Nat. D.) — Mit den Kongruenzgründen des hl. Athanasius trifft die Begründung der theol. Summa (p. 3. q. 3. a. 8. c.) fast vollständig zusammen. (Vgl. auch Bonaventura sent. l. 3. d. 1. a. 2. q. 3.)

Aus der Art und Weise, wie die Theologie der Väter und der Schule die Kongruenz der Menschwerdung des Sohnes im Vergleich zu den beiden andern Personen nachwies, geht wiederum hervor, wie weit die relativen Besonderheiten der göttlichen Personen davon entfernt sind, hinsichtlich der Beziehung zu ihrem gemeinsamen Werke nur nominalistische Abstraktionen oder stilistische Variationen derselben Sache zu sein.

2. Artikel. Die trinitarische Kausalität in dem Werke der Menschwerdung selbst.

1. Der Sinn, in welchem wir das ‚Werk' der Menschwerdung verstehen, ist die thatsächliche Vereinigung des Logos mit einer menschlichen Natur. Dadurch dass der Logos durch seine Persönlichkeit der mit ihm vereinigten Menschheit das Fürsichsein gewährt, ist nicht ein Anteil desselben am Inkarnations*werke*, sondern jene neue Beziehung des Logos zu seiner Menschheit bezeichnet, welche der Gegenstand des Ratschlusses der Menschwerdung ist. Dieser allmächtige Ratschluss ist es, den wir hier als immanenten, aber nach aussen gerichteten Akt des göttlichen Denkens und Wollens in seinen Beziehungen zu den göttlichen Personen erforschen.

Es ist evident, dass der Ratschluss und die Verwirklichung der Menschwerdung ein einiges und unteilbares Werk der hl. Dreifaltigkeit ist, und von der einen Person nicht in höherm Grade verursacht sein kann, als von den andern. Eine jede Person ist als derselbe freie Gott Prinzip dieses Ratschlusses und kraft derselben Allmacht die bewirkende Ursache seiner Ausführung; eine jede wird durch dieses Werk in gleicher Weise verherrlicht, da die Weisheit, Allmacht und Liebe, welche sich darin bekundet, die einige Vollkommenheit der drei Personen ist. — Indessen hindert die unteilbare Einigkeit des göttlichen Wirkens die wahre immanente Gegensätzlichkeit in der gleich vollkommenen Teilnahme der drei Personen an dem einen Ratschluss und Werk mit nichten; denn die Ordnung und Weise des Wirkens folgt der Ordnung und Weise des Seins. Eine jede Person bewirkt daher die Menschwerdung des Wortes insofern und so, wie sie Gott ist: der Vater als Deus dicens et spirans; der Sohn als Verbum spirans; der hl. Geist als Amor communicatus.

Wie stellen sich nun diese abstrakt ausgesprochenen relativ gegensätzlichen Besonderheiten in den Offenbarungsschriften und in der kirchlichen Ueberlieferung konkret dar?

Das Evangelium wie das Symbolum heben die Kausalität des hl. Geistes bezüglich der Empfängnis Christi gleich stark hervor. Die spätern Symbole sind dieser Auffassung treu geblieben, und die biblische Redeweise hat sich hierin mehr als in andern Materien durch die christlichen Jahrhunderte hindurch die Alleinherrschaft erhalten. Bei einer so notorischen Sache möge der Hinweis auf wenige Stellen genügen: Ignat. ep. ad Eph. c. 18, 2: Ὁ γὰρ Θεὸς ἡμῶν Ἰησοῦς ὁ Χριστὸς ἐκυοφορήθη ὑπὸ Μαρίας κατ᾽ οἰκονομίαν Θεοῦ ἐκ σπέρματος μὲν Δαβίδ, Πνεύματος δὲ ἁγίου. — Athanasius stellt die Bewirkung der Menschwerdung folgendermassen dar, um in der arianischen Zeit dem trinitarischen Mysterium vollkommen gerecht zu werden: ‚Indem das Wort auf die hl. Jungfrau Maria herabstieg, nahm zugleich mit ihm der hl. Geist Einkehr, und es bereitete sich einen Leib, um durch sich selber die Schöpfung zum Vater zu führen und alles in sich selbst zu versöhnen, zum Frieden führend alles im Himmel und auf Erden‘ 1).

1) Οὕτω καὶ ἐπὶ τὴν ἁγίαν Παρθένον Μαρίαν ἐπιδημοῦντος τοῦ Λόγου συνεισήρχετο τὸ Πνεῦμα, καὶ Λόγος ἐν τῷ πνεύματι ἔπλαττεν καὶ ἥρμοζεν ἑαυτῷ

Er benützt die vom Engel hervorgehobene Kausalität des hl. Geistes zu folgender teleologischer Antithese: ‚Daher verkostete der Sohn Gottes wegen seines leiblichen Vaters (Adam) den Tod, damit die Menschenkinder am Leben Gottes Anteil empfingen, um Gottes willen, ihres Vaters dem Geiste nach‘. (lib. de incarn. et c. Ar. c. 8.) Und: ‚Deshalb ist das Wort und der Sohn des Vaters, mit dem Fleisch geeinigt, Fleisch geworden, als vollkommener Mensch, damit auch die Menschen mit dem Geiste vereinigt ein Geist würden. Er ist also ein mit dem Fleisch bekleideter Gott (Θεὸς σαρκοφόρος), und wir sind vom Geiste durchdrungene Menschen (ἄνθρωποι πνευματόφοροι.) Indem er also aus der Wesenheit der Menschen seinen Anteil empfing und menschenähnlich wurde, spendete er uns aus dem Wesen des Vaters die Gabe des hl. Geistes: damit wir alle nach dem Gleichnis des Sohnes Gottes zu Kindern Gottes würden. Er selbst, der allzeit wahre und wesenhafte Sohn Gottes trägt uns alle (stellvertretend zur Sühne), damit wir alle den einen Gott trügen‘. (l. c.)

Johannes Damaszenus scheidet die in dem Geheimnis der Inkarnation enthaltene Relation der Menschheit zum Logos genau von der Relation des Geheimnisses selbst zu der wirkenden Trinität. (de fid. orth. l. 1. c. 10.) Diese Kausalität schildert er in ihrer trinitarischen Ordnung l. c. l. 3. c. 2: ‚Nach erfolgter Zustimmung der hl. Jungfrau kam dem Worte des Herrn zufolge, welches der Engel verkündigte, der hl. Geist auf sie herab, sie reinigend (durch Unterdrückung des fomes, wie der hl. Thomas erläutert s. th. p. 3. q. 27. a. 3.) und die Fähigkeit gewährend, die Gottheit des Wortes aufzunehmen, (wie bei der Kommunion), und (den Herrn) zu gebären. Dabei überschattete sie die persönliche Weisheit und Kraft des allerhöchsten Gottes, der Sohn Gottes, der dem Vater wesensgleiche, wie ein göttlicher Spross und verband mit sich aus ihrem lautersten und reinsten Blute (gebildetes und) mit einer vernünftigen und verständigen Seele beseeltes Fleisch, die Erstlinge unserer Verbindung (mit Gott); und zwar nicht nach der Bildungsweise des Samens, sondern schöpferisch durch den hl.

τὸ σῶμα, συνάψαι θέλων καὶ προσενεγκεῖν δι᾽ ἑαυτοῦ τὴν κτίσιν τῷ Πατρὶ καὶ ἀποκαταλλάξαι τὰ πάντα ἐν αὐτῷ εἰρηνοποίησας τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς. (ep. 1. ad Serap. c. 31.)

Geist, indem die Gestalt nicht durch allmäliges Wachstum zur Vollkommenheit gebracht, sondern auf einmal vollendet wurde; das Wort Gottes selbst ward dem Fleische Unterstand‘ (ὑπόστασις).

Trotz seiner Abweichung vom biblischen und traditionellen Sprachgebrauch wird auch Hilarius der trinitarischen Ordnung in der Erklärung des Inkarnationswerkes gerecht, wenn man seine dunkeln Ausdrücke scharf verfolgt[1]). Dem hl. Geiste

1) cf. de trin. l. 2. c. 24: Humani enim generis causa Dei Filius natus ex virgine est et Spiritu sto, ipso sibi in hac operatione *famulante*, et sua, Dei videl. virtute, corporis sibi initia consevit et exordia carnis instituit, ut homo factus ex virgine naturam in se carnis acciperet perque hujus admixtionis societatem sanctificatum in eo universi generis humani corpus existeret. Unter dem Ausdruck Spiritus stus kann hier nicht ‚manifeste‘, wie die Herausgeber meinen, der Logos verstanden werden, denn von ihm kann Hilarius nicht sagen, er habe sich selbst gedient; dasselbe gilt von der Substanz. c. 26: Videamus igitur, quae sunt ministeria conceptus. Angelus Zachariae loquitur . . . Johannes Angelus . . . Maria . . . Spiritus stus desuper veniens Virginis interiora sanctificavit, et in his spirans (quia ubi vult Spiritus spirat) naturae se humanae carnis immiscuit (als belebende Gotteskraft) et id quod alienum a se erat, vi sua ac potestate praesumsit (nämlich die Anregung und Gestaltung des Leibes ohne Vermittlung der geschlechtlichen Funktionen) atque (jetzt wird die zweite Person eingeführt) ut ne quid per imbecillitatem humani corporis dissideret, Virtus Altissimi virginem obumbravit, infirmitatem ejus velut per umbram circumfusa confirmans (Selbstand verleihend), ut ad sementivam ineuntis Spiritus efficaciam substantiam corporalem divinae Virtutis inumbratio temperaret. Haec conceptionis est dignitas. Den Ausdruck inumbratio versteht er als ein Bild der g e i s t i g e n Selbstvereinigung des göttlichen Wortes mit der vom hl. Geiste zubereiteten Menschheit. — Im folgenden Kapitel beschreibt er die Würde der Geburt Christi weiterhin also: Proclamat Spiritus per prophetam, Angelus testis est: Deus nobiscum est ille, qui nascitur . . Magi . . Sic per Magos cunarum sordes adorantur, sic vagitus per Angelorum divina gaudia honoratur; sic *partui* proclamans per prophetam *Spiritus*, et Angelus nuntians et novae lucis stella *famulatur*. (wie c. 24 oben) . . Sic initia nascendi *Spiritus stus* superveniens *et* inumbrans Virtus Altissimi moliuntur. (der Plural und die Kopula weisen auf *zwei* Personen.) — Im 10. Buche c. 15, und 16. erklärt H. die Freiheit Christi von den Passionen der Schwäche aus dem himmlischen Ursprung seiner Menschheit, nicht der Materie, sondern der bewirkenden Ursache nach: Jo. 3, 13. Quod de coelo descendit, conceptae de Spiritu originis causa est. (Dass er auch als Mensch vom Himmel herabstieg, ist die Folge des vom hl. Geiste empfangenen Ursprungs.) Non enim corpori Maria originem dedit: licet ad incrementa partumque corporis omne quod sexus sui est naturale, contulerit. 2. Quod vero hominis Filius est, susceptae in virgine

komme die Vorbereitung der hypostatischen Union zu; die Anregung zu dieser Thätigkeit des hl. Geistes, sowie die Vereinigung mit der zubereiteten Menschheit dem Logos.

Der hl. Augustin weist die Deutung derjenigen zurück, welche die Thätigkeit des hl. Geistes auf die Vorbereitung der Empfängnis Christi beschränkten: ‚Quid ergo? Mundus per Filium factus est et creator est Filius; caro ejus quae data est pro mundi vita per Spiritum stum facta est, et non est creator Spiritus stus? (Luc. 1, 34. 35.) Hic tu . . . asserere conabaris, Spiritum stum praecessisse, ut mundaret et sanctificaret virginem Mariam, ac deinde veniret Virtus Altissimi h. e. Sapientia Dei, qd. est Christus, et ipsa sicut scriptum est, aedificaret sibi domum h. e. ipsa sibi aedificaret carnem, non Spiritus stus. Quid est ergo quod ait s. Evangelium? ‚Inventa est in utero habens de Spiritu sto‘. (Mat. 1, 18.) Nempe obstructum est os loquentium iniqua. Si ergo cogitas os veraciter adaperire, non solum Filium, verum etiam Spiritum stum creatorem carnis Filii confitere‘. (c. Maxim. Ar. l. 2. c. 17. n. 2.)

Dem hl. Fulgentius erscheint die hl. Empfängnis Christi vom hl. Geiste als Muster und Ursache unserer hl. Wiedergeburt aus demselben Geiste zu Kindern Gottes und Ebenbildern Christi: ‚Sic ergo in hominis corde nec concipi fides poterit nec augeri, nisi eam Spiritus stus effundat et nutriat. Ex eodem namque Spiritu renati sumus, ex quo natus est Christus. Eodem igitur Spiritu Christus formatur secundum fidem in corde uniuscujusque credentis, quo Spiritu sec. carnem formatus est in utero virginis. (de incarn. et gr. J. Ch. c. 20.)

carnis est partus. 3. Quod autem *in* coelis est, naturae semper manentis potestas est: quae initiata conditaque per se carne, non se ex infinitatis suae virtute intra regionem definiti corporis coartavit. *Spiritus virtute ac Verbi Dei potestate* in forma servi manens, ab omni intra extraque coeli mundique circulo coeli ac mundi Dominus non afuit. Per hoc ergo et de coelis descendit et Filius hominis est et in coelis est; quia Verbum caro factum non amiserat manere quod Verbum est. c. 16. — Der Wirksamkeit des hl. Geistes widerspricht es keineswegs, wenn er am Ende des Kapitels sagt: et caro non aliunde originem sumserat, quam ex Verbo; weil der Spiritus Verbo incarnando famulans in diesem Worte sowohl den Ursprung seiner Person wie seiner Wirksamkeit hat; auch der Sohn thut nichts, nisi quod viderit Patrem facientem. Darum sind die Werke des hl. Geistes zugleich Werke derjenigen, von welchen er ausgeht.

Ipse est igitur unus Spiritus stus, de quo sec. carnem natus est Christus, ex quo spiritaliter omnis renascitur christianus: ea quippe sti Spiritus gratia, qua Deus Unigenitus dignatus est Filius hominis fieri, nobis donatum est, in filios Dei adoptari'. (fr. 33. l. 9. c. Fabian.)

2. Es fragt sich nun, warum die Wirksamkeit des hl. Geistes in der Menschwerdung so ausgezeichnet hervorgehoben werde?

Wenn gesagt wird, dass die Inkarnation ein Werk der Weisheit, Macht und Liebe Gottes sei, dass sie sich jedoch vorzüglich als die Grossthat der Menschenfreundlichkeit Gottes darstelle und demgemäss dem hl. Geiste zuzueignen sei, so ist dies eine gewichtige Begründung mit Rücksicht auf das Motiv der Inkarnation. Denn der hl. Geist und sein ewiger Ausgang aus der Liebe des Vaters und des Sohnes ist die unwandelbare Bestätigung des gefassten Ratschlusses der höchsten Liebe.

Wird der Zweck der Menschwerdung in Erwägung gezogen, so ist es die Mitteilung der höchsten Gnade, die Rechtfertigung und Beseligung der Menschheit in Gott, ein Zielobjekt, welches sein ewiges Fundament in dem hl. und unwandelbaren Wohlgefallen Gottes an der reinsten sittlichen Güte hat. Der hl. Wille Gottes, der in seiner Heiligkeit mit Wohlgefallen ruht, und unsere Heiligung durch die Menschwerdung des Wortes bezweckt, ist das principium quo des hl. Geistes. So steht er als die Bestätigung der sich selbst mitteilenden Liebe Gottes, und der Heiligkeit, welche zur Heiligung drängt, allerdings in besonderer Beziehung zur Menschwerdung.

Indessen beruhen diese Momente der Appropriation mehr auf der Erwägung des Motivs und Nutzens der Inkarnation für uns, und sehen davon ab, dass die hypostatische Union ihren prinzipalen Zweck in sich selbst hat. Der Engel scheint diesen Zweck mit den Worten (Luc. 1, 35): ,Ideoque et quod nascetur ex te Sanctum, vocabitur Filius Dei', anzudeuten. Weil der hl. Geist in Maria wirke, und die Kraft des Allerhöchsten sie überschatte, werde das Heilige, das aus ihr geboren werde, Sohn Gottes genannt werden.

Während die hl. Schrift des alten wie des neuen Testamentes die Begründung der Dinge in ihrem geschöpflichen Sein und Wesen beharrlich dem allmächtigen Worte Gottes zueignet, geschieht dies eigentümlicher Weise bei der Hervorbringung der von ihm selbst anzunehmenden Menschheit nicht. Wollte sie hiedurch vielleicht nur sagen, dass alle drei Personen der Gottheit zu diesem grossen Geheimnis zusammengewirkt haben? — Diese Deutung würde der hl. Schrift einen ihres Autors unwürdigen Nominalismus unterlegen. Es scheint vielmehr in dem Werke der Menschwerdung selbst die Begründung im selbständigen geschöpflichen Sein zurückzutreten, und jene Form der Erschaffung vorzuwiegen, welche dem hl. Geiste eignet. Als Gabe Gottes giebt er nämlich durch sein schöpferisches Wirken nicht so sehr das Sein, als das Gutsein; indem er die Kreatur zu einem ihr entsprechenden Ziele ordnet (Amor), sie darnach streben macht (Spiritus vivificans) und zum Ziele führt.

Der hl. Thomas führt nun den Nachweis, Christus dürfe nicht schlechthin eine Kreatur genannt werden, wohl aber ein Mensch und dgl. ‚Creari enim est fieri quoddam. Quum autem fieri terminetur ad esse simpliciter, ejus est fieri, quod habet esse subsistens, et hujusmodi est individuum completum in genere substantiae, quod quidem in natura intellectuali dicitur persona aut etiam hypostasis. Formae vero et accidentia (beide gehören zum εὖ εἶναι) et etiam partes non dicuntur fieri nisi secundum quid, quum et esse non habeant in se subsistens, sed subsistant in alio; unde quum aliquis fit albus, non dicitur fieri simpliciter, sed sec. quid. In Christo autem non est alia hypostasis vel persona nisi Verbi Dei, quae est increata. Non igitur simpliciter potest enuntiari, quod Christus sit creatura, licet cum additione possit hoc dici, ut dicatur creatura sec. quod homo vel sec. humanam naturam‘. Auch dieses sei jedoch nicht genau, und fordere eine weitere Beschränkung; denn eine Kreatur zu sein, sei nicht eine Folge und Eigenschaft der Natur, sondern des Suppositums. ‚Sic igitur et ea quae consequuntur proprie ad humanam naturam simpliciter possunt enuntiari de Christo, sicut quod est homo, quod ambulavit et hmodi; quod autem est *personae* proprium, de Christo non enuntiatur ratione humanae naturae, nisi cum aliqua additione expressa vel subintellecta‘. (s. c. gent. l. 4. c. 48.)

Wenn auch die Menschheit Christi demnach aus nichts erschaffen wurde, so fand immerhin keine Begründung derselben zu selbständigem Fürsichsein statt; es fehlt also der eigentliche Terminus der Erschaffung, das esse in propria subsistentia completum. Gerade unter diesem Gesichtspunkt wird indessen die schöpferische Thätigkeit dem befehlenden und erfüllenden Worte des Vaters zugeeignet.

Die anzunehmende Menschheit des Erlösers wurde nicht zum selbständigen Fürsichsein, sondern zum Sohn Gottessein, dem höchsten εὖ εἶναι hervorgebracht; sie wurde in ihrer Erschaffung nicht von dem befehlenden Fiat des Schöpfers für sich konstituirt, sondern von dem Impetus der göttlichen Liebe, welcher vom Vater und Sohne ausgehend sich zum Sohne als der im Fleische erscheinenden Person zurückwendet, ergriffen, für die Vereinigung mit seiner Persönlichkeit gestaltet, und in dieselbe aufgenommen. Gerade dieses Moment in der schöpferischen Produktion, die Hinordnung, Belebung und Vollendung zu dem gottgewollten Ziele, dem εὖ εἶναι, in diesem Falle die Menschheit Christi in der persönlichen Vereinigung mit dem Logos, entspricht der Ausgangsweise des hl. Geistes und seiner schöpferischen Mitwirkung als der von Vater und Wort ausströmenden und in das Geschöpf eindringenden, zielgebenden, belebenden und vollendenden Gotteskraft.

Aus diesem Grunde spricht der Engel (Luc. 1, 35.) ein kausales Verhältnis zwischen der Herabkunft des hl. Geistes und der göttlichen Sohneswürde des von ihm empfangenen Kindes aus; daher wird auch der Ausdruck ‚das Heilige‘ gebraucht, weil die hervorgebrachte Natur nicht zum abgeschlossenen Fürsichsein einer menschlichen Person, sondern zur höchstdenkbaren Vollendung der menschlichen Natur überhaupt erhoben wurde. Sie empfing ihren Bestand und Selbstand nicht in sich, sondern in der ewigen Persönlichkeit des eingebornen Sohnes; aber kraft des lebendigmachenden Gottesgeistes, der sie als die causa prima jeder Bewegung durchdrang, entwickelte sie im ersten Momente ihres gottmenschlichen Lebens neue, und dennoch wahrhaft menschliche Akte, eine gottschauende Erkenntnis und gottversunkene Liebe hinsichtlich des höchsten Gutes, in welchem sie von Anfang an befestigt war; sodann erfasste sie mit vollkommenem Gehorsam die messianische Sendung bis zum Opfertode, und begann sie endlich sofort in

der freiwilligen Schwachheit des kindlichen Alters. (ps. 39.) Durch diesen Willen, der in Gott ruhte, Gottes Gebot ergriff und sofort erfüllte, war sie von Anfang an zu der erhabensten Heiligkeit vollendet.

Die (innere) ontologische Vollendung ihres menschlichen Seins und Bestandes war die ungeschaffene Person des Wortes, welches sie in seine Ewigkeit aufgenommen hatte; die (innere) teleologische Vollendung ihres sittlichen Lebens war die vom hl. Geiste in ihr angeregte und mitgeteilte Heiligkeit, die ihrer in Gott aufgehenden Bestimmung entsprechende Vollendung des natürlichen und übernatürlichen Wollens und Könnens.

Aus diesem Grunde tritt die Kausalität des hl. Geistes im Werke der Menschwerdung Christi vorzüglich hervor.

3. Artikel. Die Beziehungen Christi zu den göttlichen Personen in seiner messianischen Sendung und Salbung.

Die seitherige Betrachtung beschränkte sich auf die Hervorbringung und Ausstattung der menschlichen Natur Christi in ihrer eigentümlichen — substantiellen und accidentellen — Vollkommenheit. Ihre Aufnahme in die hypostatische Union mit dem Logos ist eine freie Selbstbestimmung dieser göttlichen Person.

1. Es fragt sich nun weiter, in welche Beziehungen der ‚Menschensohn' auf Grund der hypostatischen Union zu den göttlichen Personen eintrat? — Die beiden biblischen Begriffe, welche die Beziehungen des Menschensohnes zur hl. Dreifaltigkeit bestimmen, sind die Sendung und die Salbung.

Die Art und Weise nämlich, in welcher Christus als Mensch in das trinitarische Gottesleben eintrat, musste zweifach sein, indem er sowohl an den Proprietäten des Logos, wie an den Gütern der göttlichen Natur teilzunehmen berufen war. Die persönlichen Proprietäten des Logos kamen ihm kraft der Personeinheit unmittelbar zu, weil die betreffenden Namen direkt von der Person, nur indirekt von der Natur gelten.

Da indessen auch bei den persönlichen Prädikationen der relative Gegensatz und die relative Eigentümlichkeit nicht gleich direkt hervortritt, so ist ein gradueller Unterschied in der Zueignung der persönlichen Namen des Logos an seine Menschheit nicht zu verkennen. In dem Namen des ‚Sohnes' tritt der

persönliche Gegensatz am stärksten hervor; weniger deutlich in den Namen ‚Wort' und ‚Bild'. Gleichwohl nimmt der Menschensohn vermöge seiner hypostatischen Union auch an der durch diese Namen bezeichneten Würde des Sohnes Gottes unmittelbaren Anteil. Auch die Würde, welche dem Logos als Spirator des hl. Geistes eignet, ist hievon nicht ausgeschlossen.

Ausser diesen ewigen und notwendigen Proprietäten besitzt der Logos noch andere in Folge eines freien göttlichen Ratschlusses, nämlich seiner Sendung durch den Vater. Die Sendung setzt den ewigen und notwendigen Gegensatz der göttlichen Personen voraus, und giebt ihm innerhalb Gottes eine freie, ausserhalb Gottes eine zeitliche Fortsetzung (oder Grundlage). Sie ist demnach eine Eigentümlichkeit, welche direkt die Personen berührt. Folglich ist der Menschensohn kraft seiner Verbindung mit dem Logos der Gesandte des Vaters.

Da indessen die persönliche Proprietät sich der Natur gegenüber nicht fremd verhält, sondern sie indirekt einschliesst und mitberührt, so ist die Folge hievon, dass sich die Beziehungen Christi zum Vater in seiner Menschheit dieser geschaffenen Natur entsprechend gestalten, ohne die Würde der Person zu beeinträchtigen. Christus ist als Mensch wahrer, natürlicher und eingeborner Sohn des himmlischen Vaters, aber ihm zugleich durch kindlichen Gehorsam untergeordnet, während er in seiner göttlichen Natur der Unterordnung und freiwilligen Unterwerfung schlechthin unfähig ist. Als Gesandter des Vaters erfüllt der ewige Sohn nicht blos einen Ratschluss, den der Vater gefasst und ihm zur Ausführung mitgeteilt hat, sondern den er selbst frei mit dem Vater und dem hl. Geiste gefasst und zugleich von seinem Ursprung empfangen hat, wie er auch Gott ist a se et a Patre. (cf. Greg. Naz. or. 45. in s. Pascha c. 27.) Als Mensch dagegen erfüllt er den göttlichen Ratschluss, welchen er in seiner Menschheit als Gebot empfangen hat, mit menschlicher Unterwerfung, aber auch mit menschlichem Verdienst. Die Würde des ebenbürtigen Herrn verhindert nicht, dass er in der angenommenen Natur (sec. quid) der wahrhaft gehorsame Knecht Jehovah's sei.

Hieran schliesst sich die Frage, ob Christus als Mensch auch vom hl. Geiste gesandt sei? — Insofern die Sendung ein Personenverhältniss besagt und betrifft, konnte Christus seine

sichtbare und unsichtbare Sendung nur als Person, und demzufolge nur vom Vater als seinem persönlichen Ursprung empfangen. Wohl ist diese Sendung die Folge des gleich souveränen Willens des hl. Geistes; allein da der Begriff der Sendung nicht blos die Urheberschaft des freien Ratschlusses, sondern den Ausgang der gesendeten Person von ihrem Sender einschliesst, so ist der hl. Geist so wenig wie der Logos Sender Jesu Christi zu nennen. Die hl. Schrift gebraucht dahin lautende Ausdrücke nicht; die einzige Stelle, welche hiefür angezogen werden könnte, ist ein von Cyrus, nur typisch von dem Messias gesprochenes Wort.

Christus ist demnach nicht vom hl. Geiste gesendet, wohl aber mit ihm gesalbt. Die Menschheit Christi war nämlich auch berufen, an den Gütern und Vollkommenheiten der göttlichen Natur teilzunehmen, nicht nur prädikativ vermöge der logisch-grammatischen communicatio idiomatum, sondern lebendig vermöge ihrer Salbung. Nun ist jede Teilnahme an der göttlichen Natur und ihren Gütern durch die sich selbst mitteilende Güte der hl. Dreieinigkeit vermittelt, deren Spendung, Gabe und Unterpfand die Person des hl. Geistes ist: das Donum donorum. Durch ihn und seine Inwohnung fliessen demzufolge die Güter der göttlichen Natur in den Besitz und Genuss der geschöpflichen Kräfte.

Unter den Gütern der göttlichen Natur verstehen wir nichts anderes, als die Früchte des göttlichen Innenlebens, welche die übernatürlich zubereitete Kreatur mit ihren geistigen Lebenskräften aufnehmen und geniessen soll, um zur seligen Anschauung und Gemeinschaft Gottes zu gelangen. Die Ordnung des trinitarischen Lebens bringt es nun mit sich, dass die beiden hervorgehenden Personen als die Früchte des göttlichen Erkenntnis- und Liebeslebens vom Vater in die begnadigte Seele gesandt werden, um sie in die Gemeinschaft desselben hinaufzuheben, sowie dass der hl. Geist als die Gabe der Gemeinschaft von Vater und Sohn mitgeteilt, die Inwohnung dieser beiden Personen vermittelt und befestigt. Nur durch ihn bewohnt, erleuchtet und beseligt der Vater mit seinem Worte die begnadigte Seele; und zwar desshalb, weil er die ausströmende Mitteilung ihrer ewigen und ihrer freien Liebe ist, und alle von dieser Liebe bestimmten Güter durch seine Einkehr in der auserwählten Kreatur wirklich niederlegt.

Da nun die menschliche Natur des Erlösers abgesehen von der Würde, welche sie als göttliche Person besitzt, in sich selbst und in ihren menschlichen Kräften die höchste natürliche und übernatürliche Vollendung, Aehnlichkeit und Lebensgemeinschaft mit Gott verwirklichen sollte, so empfing sie in ihrer Seele die Sendung des Wortes und des hl. Geistes, um in diesen Personen den Vater und die ganze unerforschliche Fülle der göttlichen Güter aufzunehmen, welche ihr von der Liebe der hl. Dreifaltigkeit vorherbestimmt waren. Die Sendung des Wortes war übrigens auch in ihr keine passiv bleibende Sendung, sondern wurde verwirklicht, vollendet und besiegelt durch die Ausströmung des hl. Geistes aus dem Worte in die mit ihm vereinigte Menschheit. Durch und in der Gabe des hl. Geistes war die Menschheit Jesu im lebendigen und seligen Liebesbesitze des göttlichen Wortes und des Vaters; in dem sie erleuchtenden und von ihr mit Liebe aufgenommenen und festgehaltenen Worte schaute sie die Tiefen der Gottheit, die Dreifaltigkeit in der Einheit, und insbesondere den Ursprung jener Person, mit welcher sie persönlich vereinigt war, und deren unendliche Güte, welche durch die Salbung des hl. Geistes am reichsten — non ad mensuram — in sie selber überfloss.

Die Sendung des Wortes und hl. Geistes zur vollkommensten Heiligung und Beseligung der Menschheit Christi wird seine Salbung genannt. Dieselbe wird von den Propheten, Aposteln und Evangelisten nicht blos in ihrer Thatsächlichkeit unzweifelhaft bezeugt, sondern als wesentlicher Vorzug des Messias hervorgehoben. Mit ihrer sichtbaren Kundgebung führte Gott seinen Sohn in die Welt und in seine Sendung ein; mit der Erklärung der auf die Geistessalbung bezüglichen isaianischen Stelle trat Jesus selbst zum erstenmal in der Synagoge seiner Heimat auf und eröffnete sein messianisches Amt mit der Verkündigung ihrer Erfüllung: kann es da noch Befremden erregen, wenn der Name des Messias oder Christus von seiner Salbung mit dem hl. Geiste hergenommen ist?

Es war das Ziel der messianischen Sendung, die verscherzte Gottesgemeinschaft, das Donum donorum der menschlichen Natur zurückzugeben; was anders konnte demnach der innerste und wahrste Vorzug des Messias sein, wenn nicht der

volle Besitz der wieder zu erwerbenden Gottesgabe? Worin anders konnte die Garantie des Erfolges seiner messianischen Thätigkeit liegen, als darin, dass das für die menschliche Natur überhaupt zu erreichende Ziel in der Menschheit des Messias bereits vollkommen verwirklicht war? — Die Salbung war die Quelle aller dem Messias gewährten Kräfte, Gaben und Vollmachten, weil sie selber das Gut ist, um dessentwillen Gott ihn sendete. Christus wurde in seiner Menschheit gesalbt, um als messianischer Prophet, Priester und König all das thun zu können, was notwendig war, damit wir alle selber wieder zu Gesalbten, d. i. zu Christen würden. Da jedes Prinzip selbst in sich haben und sein muss, was es in andern verursachen soll, so musste der Messias als der Urheber unserer Wiederherstellung die Gabe des ewigen Heiles selbst zuerst in seiner menschlichen Natur empfangen und besitzen. Diese Gabe ist der hl. Geist, die Gemeinschaft des Vaters und des Sohnes.

2. Trotzdem dass die Salbung Christi mit dem hl. Geiste von Schrift und Tradition so sehr hervorgehoben wird, so scheint sie doch vielfach Befremden zu erregen; nicht selten begegnet man Versuchen, dieselbe nicht eigentlich zu verstehen und ihre Bedeutung abzuschwächen. Insbesondere macht sich zuweilen die Furcht geltend, es möchte Christus oder der göttlichen Person des Wortes eine Unehre angethan werden, wenn man die Heiligung und Salbung seiner Menschheit dem hl. Geiste zuschreibe. Daher sagen einige, die menschliche Seele Christi empfange die ihr eigentümliche Heiligkeit unmittelbar von der Person des Wortes, ohne die dazwischentretende Sendung, Einwohnung und Gnadenwirksamkeit des hl. Geistes. Die hypostatische Union bringe die Menschheit Christi auch hinsichtlich ihrer Heiligung in die unmittelbarste Verbindung mit dem Logos, so dass derselbe seiner menschlichen Seele unmittelbar die Heiligung mitteile, welche der hl. Geist den übrigen Kreaturen durch seine Inhabitation und Gnade spende. In Zusammenhang hiemit steht die andere Meinung, die Salbung mit dem hl. Geiste sei als Salbung mit dem hl. Geistwesen Gottes zu verstehen; ferner, die Seele Christi sei durch die göttliche Heiligkeit selbst heilig geworden.

Hiegegen nötigt uns die biblische und patristische Sprach-

weise und Erklärung der messianischen Salbung den Nachweis zu führen, a) dass die Ordnung und Weise der trinitarischen Gegenwart und Wirksamkeit zur Heiligung der Menschheit Christi keine andere ist und sein kann, als die in den ewigen Ausgängen begründete und in der allgemeinen Begnadigung verwirklichte Ordnung, zumal da die Heiligung Christi das Vorbild unserer Heiligung und Gotteseinwohnung ist.

Ferner, dass die Einheit des persönlichen Innenlebens des Gottmenschen durch die heiligende Gegenwart und lebendige Wirksamheit des hl. Geistes in der Seele Christi nicht im mindesten zerrissen, gestört, beeinträchtigt oder verdunkelt wird. Vielmehr ist es eine Folge davon, dass der Logos seine Seele nicht blos zur hypostatischen, sondern auch zur Lebenseinheit aufgenommen hat, wenn er seinen einen ewigen Akt, die Aushauchung und Mitteilung des hl. Geistes, die communicatio Amoris subsistentis cum Patre — und in Folge freien Ratschlusses — cum communione sanctorum — auch hinsichtlich seiner Menschheit ausübt. Wie die Mitteilung des hl. Geistes die Frucht seiner unendlichen Liebe zum guten Vater ist, so ist auch die Spendung dieser heiligmachenden Gottesgabe ein höchster Liebeserweis für seine vereinigte Seele.

b) Zweitens ist zu beweisen, dass keine kreatürliche Wesenheit anders als durch Aufnahme des hl. Geistes an der göttlichen Vollkommenheit — als particeps divinae naturae — teilnehme. Die Heiligkeit ist entweder als absolute Eigenschaft oder als Relation zu Gott aufzufassen. Ersternfalls kömmt sie dem geschaffenen Geiste durch den Willen zu, dessen habituelle Vollendung sie ist; das Wesen der Kreatur kann sie niemals sein, weil Wesen und Willen in einer jeden Kreatur verschieden sein müssen; die göttliche Heiligkeit kann sie endlich auch nicht sein, weil die göttliche Substanz nicht die Beschaffenheit eines geschöpflichen Willens sein kann.

Ad. a. — Es ist unmöglich, dass die Ordnung und Weise der trinitarischen Gegenwart und Einwohnung in der zu heiligenden Seele anders stattfinde, als durch die in Folge gemeinsamen Ratschlusses vom Vater ausgehende Sendung des Sohnes, und die von beiden erfolgende Mitteilung des hl. Geistes. Diese Unmöglichkeit hat ihren Grund darin, dass die

Ordnung und Weise des Wirkens (hier im allgemeinsten Sinne freier Selbstbethätigung nach aussen) der Ordnung und Weise des Seins folgt, und dass die Sendungen insbesondere eine freie Fortsetzung oder Termination der ewigen Ausgänge sind. Beide Sätze sind im ersten Buche nachgewiesen worden; es obliegt uns hier nur die spezielle Anwendung.

Wenn auch jede Beziehung Gottes oder einer göttlichen Person nach aussen schlechthin frei ist, so folgt daraus mit nichten, dass sie — den göttlichen Ratschluss vorausgesetzt, — in jeder beliebigen Weise verwirklicht werden könne. Vielmehr ist die Weise des Wirkens, insofern es eine Bethätigung Gottes ist, von der Eigenart seiner Natur wesentlich abhängig. Die Bestätigung liegt in der Thatsache, dass die vernünftige Kreatur notwendig durch Verstand und Willen zugleich wirksam ist, weil diese beiden Fähigkeiten die eigenartige Beschaffenheit ihres Geistwesens kennzeichnen. Ebenso ist Gott auch in seiner freien Bethätigung notwendig durch einen e i n z i g e n Akt wirksam, weil er in seinem Sein unveränderlich ist; weil sein vollkommenes Denken notwendigerweise alles zumal und für immer in Verbindung und Zusammenhang bringt, was er überhaupt in Betracht zieht; weil endlich sein vollkommenes Wollen auch nicht das Geringste anders als in Beziehung und Hinordnung auf den höchsten Zweck hervorbringt, zulässt und lenkt. — Andrerseits wird es durch die Subsistenz der göttlichen Natur in drei ewigen Personen gefordert, dass alles, was Gott thut, gleich vollkommen von einer jeden Person ausgehe, weil eine jede die göttliche Natur und Allmacht gleich vollkommen besitzt. So wenig eine göttliche Person auf eine göttliche Vollkommenheit Verzicht leisten kann, ebensowenig ist ein freiwilliges Zurücktreten von der oder in der Ausführung eines göttlichen Ratschlusses denkbar. Trotz der unteilbaren Einfachheit der göttlichen Wirksamkeit ist dieselbe einer jeden Person in ihrer Weise so eigentümlich, wie ihr das göttliche Wesen eigentümlich ist.

Es ist daher mit der göttlichen Natur schlechthin unvereinbar, dass nur eine oder zwei Personen irgend eine Gnade spenden, oder dass die eine Person zuweilen in derjenigen Weise nach aussen wirke, wie es der relativen Eigentümlichkeit einer andern Person entspricht. Die Art der persönlichen Ausgänge ist eben nicht minder metaphysisch notwendig, als

die göttlichen Eigenschaften. Daher ist Gott zwar frei bezüglich dessen, was er thut, und der Art und Weise, wie er es thut, soweit dieselbe in die Ordnung der Wirkungen fällt; aber die Art und Weise, wie seine Werke von ihm ausgehen, steht in notwendiger Abhängigkeit von seinen immanenten Akten, als wesentlichen Akten, in welchen das Wollen vom Denken abhängt und die Geistesthätigkeit (extensive) abschliesst. Die notwendige Frucht der wesentlichen Akte sind die notionalen Akte, als die innere produktive Vollendung der göttlichen Denk- und Willensthätigkeit. Da letztere sich notwendig an die erstern anschliessen, so ist die trinitarische Ordnung des Wirkens a Patre per Verbum efficax in Spiritu communicato ebenso notwendig, als das Wirken durch Denken und vom Denken bedingtes Wollen. Gott kann nicht mit dem Intellekt allein wirken, noch mit dem Willen allein; nicht minder unmöglich ist eine Wirksamkeit des hl. Geistes, welche nicht vom Sohne ausginge, oder des Sohnes, welche nicht durch den hl. Geist vermittelt würde. Die Person des hl. Geistes ist die notwendige Frucht der hervorbringenden Kraft des ewigen Wortes; absolut notwendig in Hinsicht auf den notwendigen Inhalt des göttlichen Lebens; hypothetisch notwendig in Hinsicht auf die freigewählten Ziele des göttlichen Thuns. Als notwendige Emanation des Wortes ist der hl. Geist daher durch seine Persönlichkeit wie durch seine Wirkungsweise die Verherrlichung des Sohnes, wie das gute und segenbringende Wollen die gloria des weisen Denkens ist.

Es ist keine Unvollkommenheit des Vaters, dass er alles durch den Sohn wirkt, sondern die höchste Offenbarung seiner Kraft, welche durch eine aus ihm hervorgehende gleich-unendliche Kraft ihre unendlichen Werke vollbringt; so ist es auch der eigentümliche Vorzug des Sohnes, dass er als die Kraft des Vaters alles in seinem hl. Geiste vollendet. Nichts wäre demnach zur Verherrlichung des menschgewordenen Sohnes ungeeigneter, als das Bemühen, seine Einwirkung auf die mit ihm vereinigte Seele als unmittelbar, d. i. ohne die vermittelnde Mitwirkung seines hl. Geistes erfolgend darzustellen. Nicht darin besteht der höchste Ruhm des ewigen Wortes, dass es eine Kreatur ohne die Mitwirkung der übrigen Personen heiligen und beseligen könnte, sondern darin, dass die persönliche Vollkommenheit seines subsistenten Gotteslebens einen unend-

lichen Geist hervorbringt, und dass die Vollkommenheit seines persönlichen Wirkens als des Wortes die gleich vollkommene Wirksamkeit des lebendigmachenden Geistes mit sich bringt und in sich schliesst.

Wird das trinitarische Leben und Wirken in seiner wunderbaren Innigkeit erwogen, so erhellt wiederum, dass die Würde des Sohnes durch das Zurückdrängen des mitwirkenden Geistes mit nichten vermehrt werde. Die schöpferische Wirksamkeit des hl. Geistes — gerade insofern sie ihm eigentümlich ist, — bekundet die unendliche Schöpfermacht des Sohnes, von welcher jene innerlich bedingt ist; die gnadenvolle Einwohnung des hl. Geistes und die daraus entquillende Segensfülle bezeugt gerade die zärtlichste Liebe des Sohnes zu seiner Kreatur und insbesondere zu seiner eigenen Menschheit, indem er derselben eine Gabe mitteilt, welche nichts anderes ist, als die Liebe und das Wohlwollen dessen, der sie hervorbringt und giebt, und zugleich vollkommener und selbständiger Gott, dessen segnende Freigebigkeit in nichts hinter der Güte seines Spenders zurückbleibt. Wenn der himmlische Vater sich liebend zu seinem Geschöpfe herablässt, so regt er seinen Sohn und seinen Geist zu derselben Erbarmung wohlthuender Liebe an, und alle drei Personen wirken zusammen, um das gemeinsame Wohlwollen zu bethätigen: erscheint die Grösse der göttlichen Liebe in diesem Lichte des trinitarischen Geheimnisses nicht herrlicher, als wenn der Liebewille — um menschlicher Engherzigkeit willen — auf eine Person beschränkt wird? So ist auch die Liebe des eingebornen Sohnes zu seiner menschlichen Seele so gross und so heilig, dass es unmöglich ist, seinen Vater und seinen Geist in der Gesinnung und Bethätigung dieser Liebe minder einig mit ihm zu denken, als in allem Wollen und Wirken. Christus konnte als Gott seiner Menschheit keine grössere Liebe erweisen, als dass er sie zum Gegenstand der gleichen Liebe seines Vaters und seines Geistes machte, und der eigentümlichen Bethätigung derselben seitens dieser Personen zuführte. Der Vater erwies diese Liebe, indem er auch den Menschensohn als seinen Eingebornen erkannte und offenbarte; der hl. Geist bethätigte dieselbe Liebe, indem er sich als das persönliche Unterpfand und als die schrankenlose Mitteilung der Liebe des Vaters und des Sohnes in die menschliche Seele Christi herabliess. Wie sein ewiger Ausgang vom

Sohne die Frucht der unendlichen und hl. Liebe des Sohnes zu dem guten Vater ist, so ist seine Sendung und Einkehr zur hl. Salbung der Seele Christi der höchste Liebeserweis des Sohnes gegen seine Menschheit.

Betrachten wir die Liebe Christi zu seinem Vater und zum hl. Geiste, so führt uns auch diese Erwägung zu demselben Resultat. — Die Liebe des eingebornen Wortes zu seinem Geiste ist notwendig unendlich grösser, als diejenige zu seiner hl. Menschheit, und der Liebe zu seiner eigenen Person vollkommen gleich. Unmöglich konnte also Christus wollen, dass seine menschliche Seele ihn selbst mehr liebe, als den hl. Geist; folglich kann er auch nicht wollen, dass die Sendung und Wirksamkeit des hl. Geistes hinsichtlich seiner Menschheit zurücktreten sollte, auch wenn dieses nicht in sich selbst unmöglich wäre. Vielmehr will er als heiliger Gott notwendig, dass seine menschliche Seele die Gottheit in jeder der drei Personen gleichmässig über alles liebe, und demgemäss auch die gleichmässige Liebe der drei göttlichen Personen erfahre und erkenne.

Alle Liebe Christi zu seiner Menschheit war fernerhin seiner Gottesliebe untergeordnet; er liebte sie um der höchsten Ehre und Güte des göttlichen Wesens und der göttlichen Personen willen. Je grösser nun das göttliche Wohlwollen gegen eine Kreatur ist, desto vollkommener macht Gott dieselbe seinem höchsten Zwecke, der Verherrlichung seiner Macht und Güte (des Ursprungs und Zieles aller Dinge) dienstbar. Die vollkommenste Verherrlichung der göttlichen Macht ist die Verähnlichung der vernünftigen Kreatur mit dem dreieinigen Gottesleben durch die Aufnahme der göttlichen Personen und die lebendige Wiederspiegelung der Vollkommenheiten des göttlichen Wesens und der göttlichen Personen. Hiedurch verwirklicht sich auch die höchste Güte Gottes, indem die geheiligte Kreatur kraft des in ihr wohnenden Wortes und Geistes das höchste Gut nach allen Vollkommenheiten seines Wesens und seiner Personen zu umfassen und zu geniessen vermag. Dieses Doppelziel soll in den einzelnen Auserwählten, in ihrer gesamten Gemeinschaft, vorzüglich aber in ihrem Haupte, Christus als Menschensohn erreicht werden. Gerade durch die Salbung mit dem hl. Geiste nimmt die hl. Menschheit Christi am meisten Anteil an der Proprietät des Wortes, Prinzip der

hl. Liebe zu sein; denn dieselbe empfängt den hl. Geist vom Vater durch den Sohn für sich und für uns, um ihn dem ganzen Geschlechte als die Gabe des Vaters und als die Frucht des eigenen Verdienstes mitzuteilen. Als Spender des hl. Geistes ist Christus das Haupt der hl. Gemeinschaft, in welcher Gottes Macht und Güte verherrlicht werden soll. Aus diesem Grunde wäre auch eine Verminderung der Beziehungen und der Gnadenwirksamkeit des hl. Geistes zu dem Haupte des Gottesstaates eine Verminderung seiner göttlichen Ehre und seines Rechtes, das letzte Ziel einer jeden Kreatur, insbesondere aber des Hauptes der Schöpfung zu sein.

Die Stellung Christi als Haupt des Gottesstaates bringt es auch mit sich, dass er die Exemplarursache unserer Heiligung sei, und demgemäss die Einwohnung des Vaters und des Wortes in seiner Menschheit durch die Sendung des hl. Geistes empfange.

Ganz und gar unbegründet ist die Besorgnis, es möchte die persönliche Lebenseinheit Christi durch das Einwohnen und Walten des hl. Geistes in seiner Seele gestört werden. Andrerseits ist nämlich auch die Lebenseinheit der göttlichen Personen unter sich so innig und notwendig, dass sie durch die Aufnahme einer geschöpflichen Natur in die Persönlichkeit des Wortes nicht die geringste Einbusse erleiden kann und darf. — Was jedoch den Einwand selbst betrifft, so ist der hl. Geist, kraft seiner Proprietät und seines Ausgangs vom Sohne nur geeignet, die angenommene Menschheit mit seinem Ursprung zu verbinden, nicht aber sie von ihm zu trennen. ‚Wer den Geist Christi hat, der gehört ihm an'. Vermöge seiner Sendung von Vater und Sohn und vermöge seiner eigenen Liebe nimmt er von der Seele Christi als dem heiligsten Gottestempel nicht blos Besitz für sich selbst, sondern ohne Dazwischentreten — dasselbe ist durch die reinste Einfachheit der unteilbaren Gottheit ausgeschlossen — ebenso für diejenigen Personen, welche ihn in diese Seele gesandt haben. Wie die Relation zum Sohne und zum Vater seiner ewigen Persönlichkeit wesentlich ist, so ist auch sein zeitlicher Ausgang in die zu heiligende Kreatur im eigentlichsten Sinne nichts anderes als der vom Vater und Sohn ausgehende Liebeszug zu ihnen selbst zurück. Warum sollte nun der hl. Geist ungeeignet sein, die Seele Christi zu einem lebendigen und erleuchteten Heiligtum

des Wortes zu weihen? Gott kann durch nichts anderes als die von ihm ausgehende Liebesgemeinschaft in Verbindung mit seiner Kreatur treten, kann nur durch seine Liebe in seinen Werken ruhen: daher war es nicht anders möglich, als dass der Logos seinen Geist, der ihm ja nicht fremd gegenübersteht, sondern wesentlich sein Geist ist, in seine Menschheit sende, um sie nicht blos metaphysisch, sondern auch moralisch, d. i. durch lebendige Liebe zu besitzen und von ihr besessen zu werden. Wenn es aber nichts giebt, wodurch Gott die Kreatur inniger in seine Liebesgemeinschaft hineinzieht, nichts, wodurch sich die Kreatur lebendiger in dieser Gottesgemeinschaft bethätigt, als den Geist der göttlichen Liebe; wenn ferner jede geschaffene Gnadenkraft Gott viel fremder ist, als der konsubstantiale hl. Geist: so konnte die innigste Gnadenverbindung nicht stattfinden ohne die Einwohnung und Salbung des hl. Geistes.

Ad b. Konnte der Logos seine Menschheit nicht inniger mit sich vereinigen und sie heiligen, indem er ihr seine eigene ungeschaffene Heiligkeit mitteilte?

Wenn dieses möglich wäre, so wäre die Vereinigung Christi mit seiner Menschheit scheinbar allerdings noch enger, aber thatsächlich ein Aufgehen der menschlichen Natur in der Gottheit. Die Menschheit wäre dann eben wesenhaft heilig, und darum nicht mehr Menschheit, sondern Gottheit. Indes auch dieses ist unmöglich, denn die göttliche Natur ist — per modum accidentis — in der Weise einer Beschaffenheit schlechthin unmitteilbar; — per modum communicationis substantialis — in der Weise einer Wesensmitteilung nur innerhalb der Trinität mitteilbar. Mit dem Ausgang des hl. Geistes ist jede weitere Mitteilung der göttlichen Natur schlechthin abgeschlossen; nur durch gnadenvolle (per modum liberalitatis erfolgende) Teilnahme an diesem ewigen Ausgang kann eine wirkliche, nicht nur grammatische oder imputative Partizipation der göttlichen Natur erreicht werden. Durch den Ausgang des Sohnes ist dies unmöglich, weil derselbe formell per modum naturae erfolgt und die Gleichwesentlichkeit seines Terminus begrifflich einschliesst. — Dass Christus auch in seiner Menschheit wahrer Sohn Gottes ist, beweist nichts gegen das Gesagte; denn seine Menschheit ist nicht praecise für sich Sohn Gottes zu nennen, sondern insofern sie Person ist. Das

ist sie indessen durch die Person des ewigen Wortes. Die Würde der Sohnschaft ist eben zunächst ein Prädikat der Person, nicht der Natur. Dagegen ist die menschliche Natur Christi als solche heilig zu nennen, weil die Heiligkeit ein Vorzug der Natur, und zwar der vollendeten Natur ist. In jedem Geschöpfe ist nun Substanz und Wille verschieden: denn das substantielle Sein ist — durch die Gattung und Art — beschränkt, während das Wollen universal ist, sowohl intensiv, da Gott das Zielgut alles Strebens ist; als extensiv, weil der Wille eine freie Herrschaft über alle Güter ausüben kann. Es ist daher der eigenste Vorzug Gottes, durch sein Wesen heilig d. i. in seinem Wollen vollendet zu sein (cf. Bas. de Spir. s. c. 24); hiegegen werden die Geschöpfe durch seine Gnade heilig, und zwar in doppelter Weise. Dieselben können nämlich in sich selbst durch die Uebereinstimmung ihres Willens mit dem göttlichen Willen heilig werden, d. i. ontologisch durch eine inhärirende Beschaffenheit (Accidens) ihres Willens, welche ihre nächste Ursache in dem frei aufgenommenen Gnadeneineinfluss Gottes (gratia creata) hat; oder durch ihre Beziehung zu dem unendlich heiligen Gott, welche im höchsten Grad durch die Sendung und Einwohnung der göttlichen Personen in dem geschaffenen Geiste hergestellt wird. Die göttliche Gnadenwirksamkeit begründet eine qualitative, die göttliche Sendung eine relative Heiligkeit.

Wenn zur Ermöglichung der Annahme, die Seele Christi sei durch die göttliche Heiligkeit heilig, ein Unterschied zwischen ethischen und physischen Vollkommenheiten Gottes gemacht und die Unmitteilbarkeit auf die letzteren beschränkt wird, so ist dies unberechtigt. Denn gerade darin liegt die eigentümliche Auszeichnung Gottes, dass φύσις und ἦθος, physische und ethische Vollkommenheit in ihm identisch sind, dass die Heiligkeit seine Natur und sein Wille ist.

Ferner wird bei einer derartigen Unterscheidung verkannt, dass die göttliche Heiligkeit in nicht minderem Grade als die Weisheit und Allmacht auf der unendlichen Kraft des göttlichen Geistwesens gründet. Denn das unendliche Gute mit einer adäquaten, unendlichen und ewigen Energie zu wollen, und zum unverletzlichen Prinzip und Ziel alles anderweitigen Wollens mit nirgends ermangelnder hl. Konsequenz zu machen, ist ebenso ausschliessliches Vorrecht der unendlichen Geistes-

kraft, wie die absolute Wahrheit aller Erkenntnis und der unbedingte Erfolg alles Wirkens Gottes.

Man sucht auch die biblischen Stellen von der Salbung Christi mit dem hl. Geiste im Sinne einer Ausstattung mit dem hl. Geistwesen Gottes zu verstehen, indem man die exegetische Hypothese zu Hilfe nimmt, die hl. Schrift verstehe öfters unter dem Spiritus Dei seine geistige Substanz im Sinne der Immaterialität. Nichts ist der biblischen Denkweise fremder, als diese Abstraktion; (vgl. Zschokke, Theol. der Proph. p. 128.) Gerade zur Begründung des ersten Gebotes wird der Name ‚Geist‘ und der Begriff der Immaterialität nicht angewendet. Das erste Moment, das der Name Geist in Gott hervorhebt, ist vielmehr die absolute Lebendigkeit, welche Gott im Gegensatz zu allen Kreaturen im eminentesten Sinne zukömmt, indem er den Geist des Lebens selbst aus sich hervorgehen lässt, ihn nach aussen wie eine göttliche Kraft mitteilt, und durch seine Spendung das Leben aller Ordnungen anregt, steigert und vollendet.

Dem Gottesgeiste wird im alten wie im neuen Testament der Geist Aegyptens, Babyloniens, der übrigen heidnischen Grossmächte, und der Geist dieser Welt überhaupt gegenübergestellt. Durch diesen Gegensatz ist ein wichtiger Beitrag zur Lösung obiger Frage geleistet. Natürlich kann die Analogie des Geistes, die sich in der Natur (als Sturm, Lufthauch, Lebensodem), im Menschen (1. Cor. 2, 11; Rom. 7, 23), in den Mächten der Welt (Is. 25, 4; 19, 3; Jer. 51, 11; Zschokke l. c. 265.) oder in der Welt überhaupt vorfindet, nur unvollkommen sein, allein genügend, um den Grund der Vergleichung daraus zu erkennen. Immer ist es der Impetus, der lebendige Antrieb zur körperlichen oder geistigen Bewegung, wie er sich in der Natur, im Gemüt, in den Völkern und ihren nationalen Tendenzen, in der Welt überhaupt regt und geltend macht. Der Gedanke an immaterielle Substanzen liegt dabei ganz ferne.

Die Wirkungen des Natur- Volks- Welt-Geistes sind den Wirkungen des Geistes Gottes analog: reinigend (im Dienste des höchsten Geistes), anregend, treibend, belebend. Der Unterschied, den insbesondere das neue Testament zwischen dem Geiste Gottes (und Christi) einerseits, und dem Geist der Natur, der Völker und der Welt andrerseits zu erkennen giebt, besteht darin, dass der Geist Gottes eine in sich selbständige

Person ist, wie es der höchsten Lebenskraft entspricht, die übrigen dagegen Personifikationen sind.

Das Ergebnis dieser spekulativen Untersuchung ist demnach folgendes: Der hl. Geist, mit welchem Christus gesalbt worden ist, muss als der persönliche Gottesgeist verstanden werden, welchen die göttliche Person des Logos mit dem Vater durch Sendung seiner menschlichen Seele mitteilte, um der Ordnung des göttlichen Wirkens entsprechend auch die innigste psychische oder ethische Verbindung zwischen seiner Gottheit und Menschheit herzustellen, sowie um die Frucht des messianischen Verdienstes und das Lebensprinzip des neuen Geschlechtes in der angenommenen Menschheit als dem Haupte aller Auserwählten niederzulegen. Die Ordnung des göttlichen Wirkens und der Zweck des messianischen Amtes verlangen gleichmässig die Salbung der Menschheit Christi durch den vom Vater und Sohne ausgehenden und eingeflössten hl. Geist.

Patristischer Beweis.

3. Die Entwicklungen der Väter, welche bei diesem Momente des Mysteriums Christi mit Vorliebe verweilten, werden nicht nur das Gesagte bestätigen, sondern auch die Bedeutung der messianischen Geistessalbung nach verschiedenen Richtungen beleuchten.

Der Pastor des Hermas betont die Einwohnung des hl. Geistes in der Menschheit Christi und die daraus folgende Mitwirkung desselben bei den Werken Christi so stark, dass man zur Annahme geneigt wurde, er habe unter dem hl. Geiste die Gottheit des Logos verstanden. Allein diese Deutung seiner Sprachweise wäre bei der Nähe des apostolischen Zeitalters höchst auffallend, und würde die grössten Schwierigkeiten für ein im Verhältnis zum altkirchlichen Ansehen dieser Schriften stehendes annehmbar orthodoxes Verständnis schaffen. Mir scheint es, der Verfasser des Pastor Hermae unterscheide den Sohn und den hl. Geist in orthodoxer Weise.

Wenn der hl. Geist, welcher als Sohn und Erbe des Hausvaters erscheint, für die göttliche Person des Logos zu halten wäre, so würde 1. ein krasser Nestorianismus bei H. entstehen, da zwei Personen durch moralische Inhabitation in Christo verbunden erscheinen. 2. Es wäre unerklärlich, wie H. von

der dritten Person der Gottheit schweigen könnte, während er die Appropriationen derselben, wie sie die hl. Schrift dem hl. Geiste zueignet, samt und sonders dem Gottmenschen zuschriebe (insbes. die Gnadeneinwohnung), vielfach mit Verwendung von Schriftstellen, welche unzweideutig auf den hl. Geist gehen. Wie könnte er ferner letztern mit vollständigem Stillschweigen übergehen, da er sich bemüht, die himmlischen Hierarchien möglichst genau in ihrer Teilnahme am Wiederherstellungswerke des menschlichen Geschlechtes zu schildern und zu charakterisiren? 3. H. unterscheidet auch ausserhalb der sim. 5. den Sohn und den hl. Geist: cf. sim. 9. c. 24. 4: ‚Der Herr hat euch eingeschrieben in unsere Zahl, und euer gesamtes Geschlecht soll bei dem Sohne Gottes weilen; denn von seinem Geiste habt ihr empfangen‘ [1]). Ein solcher Ausdruck ist dem hl. Geiste als der Gabe Gottes persönlich eigentümlich. 4. Was Anstoss erregen könnte, ist die allzu einseitige Hervorhebung des Knechtes in Christo. Doch entspricht sie auffallend Hebr. 2, 17—3, 2; auch das alte Testament enthält viele derartige Stellen. Dieselbe ist keineswegs häretisch — wegen des dem ‚Knechte‘ Gottes mit Emphase beigelegten Titels ‚Sohn Gottes‘, wodurch nach vornizänischer Sprachweise die göttliche Natur bezeichnet ist. — Wenn immerhin ein auffallendes Zurückhalten der Gottnatur Christi in dem ersten Vortrag der Parabel bemerkt werden kann, so hat H. dies selbst gefühlt und daher die Frage an den Engel gerichtet: ‚Warum, o Herr, sagte ich, befindet sich der Sohn Gottes nach der Parabel im Stande eines Knechtes‘? (c. 5, 5.) Er kannte demnach Christum in einem Sinne als Gottessohn, welcher die ausschliessliche oder einseitige Bezeichnung ‚Knecht‘ ausschliesst, d. h. als Sohn Gottes von Natur, nicht durch Gnade. Der Engel giebt die genügende Erklärung c. 6. 1: ‚Höre, sagte er, der Sohn Gottes befindet sich nicht im Stand eines Knechtes, sondern in grosser Macht und Herrlichkeit‘, d. h. die Erniedrigung ist nicht bleibend, sondern Weg zur Erhöhung. Als Herr erscheint Christus wieder mit Emphase in der Erklärung sim. 9, c. 12 (c. 6. der Parabel); er ist Gott von Ewigkeit; alter Fels d. i. allmächtiges Fundament der natürlichen und übernatürlichen

1) Κύριος καὶ ἐνέγραψεν ὑμᾶς εἰς τὸν ἀριθμὸν τὸν ἡμέτερον, καὶ ὅλον τὸ σπέρμα ὑμῶν κατοικήσει μετὰ τοῦ Υἱοῦ τοῦ Θεοῦ· ἐκ γὰρ τοῦ Πνεύματος αὐτοῦ ἐλάβετε. Auch c. 25: Παρέλαβον τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον.

Ordnung c. 14, 5; Mensch geworden in der Zeit daher ‚neues Thor‘. — Da dies H. mit dem Inhalt der Parabel nicht recht in Einklang zu bringen weiss, so begründet es der Engel, indem er die Herrlichkeit des dreifachen Amtes Christi darstellt, und zwar zunächst des königlichen Amtes über Engel und Menschen. Gott habe sein Volk seinem Sohne zur Pflege und Herrschaft übergeben, (Jo. 10, 17.) damit er Hirt und König sei. Als König habe er Engel aufgestellt, um das Bundesvolk zu schützen, also eine Prärogative der göttlichen Herrschaft ausgeübt; denn die Engel sind nach H. die Ersterschaffenen, (οἱ πρῶτοι κτισθέντες). In Verbindung damit, dass sie als Vertraute (σύμβουλοι) Gottes (c. 5, 3.) bezeichnet werden, erscheint es sicher, dass sie von H. für die höchsten Kreaturen gehalten werden, denen nur Gott befehlen kann.

Als Priester reinigte er sie von ihren Sünden; das weist auf eine Natur und Person hin, welche selbst von der Schuld (culpa u n d debitum) aller Kreatur gegen den Schöpfer frei ist. — Der dritte Beweis für die überweltliche Würde Christi ist sein prophetisches Amt. ‚Die Sünden seines Volkes sühnend zeigte er ihnen die Pfade des Lebens, indem er ihnen das Gesetz gab, welches er von seinem Vater empfangen hatte‘. (l. c. c. 6, 3.) Es ist daher zur Wahrung der göttlichen Würde Christi keineswegs nützlich oder notwendig, unter dem ihm kraft der Salbung inwohnenden hl. Geiste die Gottheit des Logos zu verstehen. Der Logos führte und leitete vielmehr der trinitarischen Ordnung gemäss seine Menschheit durch den von ihm ausgehenden hl. Geist. Das war um so mehr entsprechend, da Christus als Mensch der zweite Adam war, und als solcher die verscherzte Gottesgabe, den hl. Geist, wieder in die menschliche Natur aufgenommen hat, und zwar nach seiner ganzen Fülle, nicht blos für sich, sondern als Haupt und Stammvater des neuen Geschlechtes. Hiedurch stellte er die ursprüngliche Integrität unserer Natur und die Gemeinschaft mit Gott wieder her, und zwar nach seinem Vorbilde durch Nachahmung seiner Gottessohnschaft.

Da nun die Adoptirung in die trinitarische Lebensgemeinschaft nach dem Urbild des Gottessohnes vom Standpunkte desselben aus, — auf welchen sich H. stellt, — als Gemeinschaft mit dem Vater im hl. Geiste erscheint, so ist die Nichterwähnung des Sohnes um so mehr begründet, je orthodoxer

und inniger H. denselben mit der angenommenen Menschheit vereinigt dachte. Indem Gottvater den Menschensohn verherrlichen will, kann er ihn nicht mehr in die Gemeinschaft und zur Herrlichkeit des Eingebornen erheben; denn der Eingeborne ist dieselbe Person wie der zu verherrlichende Menschensohn. H. konnte also nur sagen, Gottvater habe den Menschensohn in die volle Herrlichkeit des göttlichen Lebens, in seine und seines Geistes Herrlichkeit aufgenommen: Sede a dextris meis. Es wird dies durch die Paranese, welche sich an die Erklärung des Gleichnisses anknüpft, bestätigt (c. 6.), sich selbst rein, und durch Reinigkeit den hl. Geist zu bewahren: denn — das scheint der vermittelnde Gedanke zu sein — wer in diesem streitenden Leben die Gemeinschaft des hl. Geistes bewahrt, gelangt in jenem zur vollen Gemeinschaft des dreieinigen Gotteslebens, kraft des als Unterpfand treu bewahrten Gottesgeistes — pignus et arrha. — Demnach ist es am besten, den Pastor des Hermas möglichst wörtlich zu verstehen.

Die einzige wahre Schwierigkeit ist die in sim. 9. c. 1. n. 1. vorkommende Phrase: Θελῶ σοι δεῖξαι, ὅτι σοι ἔδειξεν τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον τὸ λαλῆσαν μετὰ σοῦ ἐν μορφῇ Ἐκκλησίας· ἐκεῖνο γὰρ τὸ Πνεῦμα ὁ Υἱὸς τοῦ Θεοῦ ἐστίν. Gegen das wörtliche und häretische Verständnis dieser isolirten Stelle spricht der ganze Tenor des Buches, und die Scheidung der beiden Personen. (sim. 6. und 9.) Da ferner Sohn und Geist Eines sind, so kann vom hl. Geiste, da er ja der Geist des Sohnes ist, ebenso gesagt werden, dass in ihm der Sohn rede, wie vom Sohne, dass man in ihm den Vater sehe. Im hl. Geiste ist der Sohn Gottes nach Jo. 14, 16—18. (cf. Ant. ad Magnif. in 1. vesp. Pentec.) zu den Seinigen zurückgekehrt; in ihm wirkt er alle Gnade, wie einst in seiner angenommenen Menschheit (cf. Cyr. Al. com. in Jo. 6, 64. l. 4.): warum sollte die Innigkeit der trinitarischen Wechseldurchdringung in Sein und Walten das kontemplative Gemüt eines Apostelschülers nicht mit lebendiger Wärme ergriffen haben?

Es liesse sich endlich noch die Vermutung aussprechen, der Verfasser nehme das Wort Filius allgemein als persona orta s. procedens, um das Hervorgebrachtsein des hl. Geistes mit einem konkreteren Namen zu bezeichnen. Jedenfalls sind die Schwierigkeiten, mit welchen ein orthodoxes und der apostolischen Anschauung verwandtes Verständnis des vielbesprochenen

Buches zu kämpfen hat, unvergleichlich geringer, als die häretische Deutung. Wie hätte auch die griechische Kirche einen in ihrer theologischen Lieblingsmaterie so irrtümlichen Schriftsteller so hoch verehren können? Wenn die lateinische Kirche das Buch misstrauischer betrachtete, so bot die leichte Missdeutungsfähigkeit hinlänglich Grund zu solcher Vorsicht.

Der hl. Irenäus entwickelt das Geheimnis der Salbung Christi nach seinen innern Momenten und nach seiner messianischen Teleologie adv. haer. l. 3. c. 10. 17. 19. In Folge dieser Salbung deute der Name Christus die gesamte Trinität an, den Salbenden, den Gesalbten und die Salbung. (l. c. c. 20.)

Der hl. Athanasius führt gegen die arianische Behauptung, der Logos sei der Vervollkommnung (Erhöhung und Bereicherung) fähig gewesen, den Nachweis, dass alle dahin lautenden Bibelstellen deutlich auf seine Menschheit zu beziehen seien, deren ὕψωσις δὲ ἦν τὸ θεοποιεῖσθαι αὐτόν (log. 1. adv. Ar. c. 45. t. 2. 105. B.), d. h. die fortschreitende Mitteilung der im Logos beschlossenen Herrlichkeit an seine Menschheit, was nicht ohne, sondern genau nach dem Willen des Vaters geschah, d u r c h den Logos. Die Kausalität des Vaters werde dabei stark betont, um es ausser Zweifel zu setzen, dass der menschgewordene Gott eine vom Vater verschiedene Person sei. (l. c. p. 105. A.) — In c. 46—50. behandelt Athanasius denselben Einwurf in Bezug auf das Verhältnis Christi zum hl. Geiste, und zwar hinsichtlich seiner innern und äussern Salbung wie Wunderthätigkeit. Nicht wie die Könige des alten Bundes sei Christus gesalbt worden, weder um überhaupt erst König zu werden, — denn als Wort ist er ewiger König, — sondern um als Mensch zu werden, was er als Gott immer ist; noch empfing er diese Würde durch eine ihm fremde Salbung, noch endlich um seinetwillen, vielmehr um in unsere Natur die Würde eines königlichen, priesterlichen und prophetischen Geschlechtes überzuleiten. Ebenso müsse man von der i n n e r n Heiligung der Menschheit Christi durch die Salbung denken. ‚Vom Erlöser aber, der zuvor Gott ist, und immer die Herrsshaft des Vaters führt, und selbst Spender des hl. Geistes ist, wird jetzt gleichwohl gesagt, dass er gesalbt werde, damit er als Mensch vom hl. Geiste Gesalbter genannt, uns ebenso die Einwohnung und Freundschaft des Geistes verschaffe, wie die Erhöhung und Auferstehung‘. (l. c. 108. A. B.)

Die Salbung geschah unsretwegen, weil sie eine Konsequenz der Annahme einer menschlichen Natur war; die Inkarnation aber erfolgte unsretwegen. ‚Denn nicht von einem andern wird er geheiligt, sondern er heiligt sich selbst, damit wir in der Wahrheit geheiligt würden. Wer indes sich selbst heiligt, ist Herr der Heiligung. Wie geschieht nun dies? Und was sagt er anders als: Da ich das Wort des Vaters bin, so gebe ich mir selbst, insofern ich Mensch geworden bin, den Geist: und ich heilige mich in demselben, insofern ich Mensch geworden bin, damit von nun an in mir, der ich die Wahrheit bin — denn dein Wort ist die Wahrheit — alle geheiligt werden‘ [1])? Noch schärfer kömmt dieses trinitarische Verhältnis de inc. et c. Ar. c. 9. zum Ausdruck: ‚In uns wohnt die Erstlingsgabe und das Unterpfand der Gottheit, in Christus aber die ganze Fülle der Gottheit. Damit jedoch niemand glaube, er habe ihn (den hl. Geist) empfangen, ohne ihn vorher gehabt zu haben, (so wisset): Er hat ihn von oben herabgesandt als Gott; und hat ihn auch selbst hier unten empfangen als Mensch. Aus ihm selbst kam er also in ihn herab, aus seiner Gottheit in seine Menschheit‘ [2]). Er empfing ihn für das ganze Geschlecht als Haupt und Urheber des Heiles log. 1. adv. Ar. c. 47. Diese Salbung Christi bewirkte indes keine Vervollkommnung des Gottmenschen, da er als Mensch nichts anderes empfing, als was er in seiner Gottheit ewig besitzt; die Bereicherung der menschlichen Natur mit göttlichen Gütern kann jedoch nicht — per modum additionis — zum unendlichen Reichtum des Logos hinzugefügt werden; daher c. 48: ‚Es ist also Jesus Christus gestern und heute und in Ewigkeit derselbe (Hebr. 13, 8.), bleibt und ist der nämliche, wenn er ihn giebt und wenn er ihn empfängt, — wenn er ihn giebt als

1) Οὐ γὰρ παρ' ἑτέρου ἁγιάζεται, ἀλλ' ἑαυτὸς ἑαυτον ἁγιάζει, ἵνα ἡμεῖς ἐν τῇ αληθείᾳ ἁγιασθῶμεν. Ὁ δὲ ἑαυτὸν ἁγιάζων, Κύριός ἐστιν τοῦ ἁγιάζειν. Πῶς οὖν τοῦτο γίνεται; πῶς δὲ τοῦτο Jo. 17, 18. 19. λέγει, ἢ ὅτι· Ἐγὼ Λόγος ὢν τοῦ Πατρὸς αὐτὸς ἐμαυτῷ ἀνθρώπῳ γινομένῳ δίδωμι τὸ Πνεῦμα· καὶ ἐμαυτὸν ἄνθρωπον γενόμενον ἐν τούτῳ ἁγιάζω, ἵνα λοίπον ἐν ἐμοὶ Ἀληθείᾳ ὄντι Jo. 17, 17. οἱ πάντες ἁγιασθῶσι. (l. c. 108. B. C.)

1) Ἐν ἡμῖν γὰρ ἀπαρχὴ καὶ ἀῤῥαβὼν θεότητος κατοικεῖ, ἐν Χριστῷ δὲ πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος. Καὶ μή τις νομίσῃ, ὅτι μὴ ἔχων αὐτὸ ἐλάμβανε· αὐτὸς γὰρ αὐτὸ ἄνωθεν ἔπεμπεν ὡς Θεός· καὶ αὐτὸς αὐτὸ κάτω ὑπεδέχετο, ὡς ἄνθρωπος. Ἐξ αὐτοῦ οὖν εἰς αὐτὸν κατῄει, ἐκ τῆς θεότητος αὐτοῦ εἰς τὴν ἀνθρωπότητα αὐτοῦ. (t. 2. p. 997. B. C.)

Gottes Wort, und empfängt als Mensch. Es ist also nicht das Wort, insofern es Wort ist, was sich verbessert; denn es besass alles und besitzt es stets. Vielmehr sind es die Menschen, welche in ihm — als ihrem Haupte — und durch ihn anfangen, ihn (den hl. Geist) zu empfangen. Wenn also gesagt wird, dass er in menschlicher Weise gesalbt werde, so sind wir diejenigen, welche in ihm gesalbt werden, da auch bei seiner Taufe wir es sind, die in ihm getauft werden'. Ebenso in c. 49. wo er den ps. 44, 8. erklärend darauf hinweist, dass der eingeborne Sohn als Bild des Vaters das Urbild unserer Heiligung = Befestigung im hl. Geiste und Befestigung des hl. Geistes in uns sei: ‚Da du Gott bist und König, so wurdest du auch gesalbt, da es keinem zukam, den Menschen mit dem hl. Geiste zu verbinden, als dir, dem Bilde des Vaters, nach welchem wir auch im Anfang geschaffen worden sind: denn dein ist auch der Geist'.

Der hl. Cyrill von Jerusalem entwickelt die Bedeutung der innern und unsichtbaren Salbung Christi bei seiner Empfängnis aus der Offenbarung derselben bei seiner Taufe. (cat. 17, 9.) Welche Bedeutung die alte Kirche dem Feste der Epiphanie des Gesalbten, der Erfüllung der Danielischen Weissagung 9, 24. beigelegt hat, ist bekannt. Wenn aber die Erscheinung der Taube als eine Manifestation des hl. Geistes zu betrachten ist, so kann gewiss auch kein Zweifel sein, dass er in seiner persönlichen Proprietät die vom Vater und Sohne in die Menschheit Jesu ausgegossene Salbung ist; denn die sichtbare Erscheinung bezweckt nichts anderes als die Offenbarung der unsichtbaren Sendung. Cyrill erklärt ferner die Teleologie der messianischen Salbung aus ihrem Typus, der Arche Noah's und der Taube mit dem Oelzweig. (cat. 17, 10.)

Zurückhaltend bespricht Didymus das Verhältnis Christi zum Geiste der Salbung: ‚Nam et dominicus homo accepit communicationem Spiritus sti, sicut in Evangeliis scribitur: Jesus ergo repletus Spiritu sto regressus est a Jordane (Luc. 4, 71); et alio loco (Luc. 8, 55): Reversus est Jesus in virtute Spiritus in Galilaeam. Haec autem absque ulla calumnia de dominico homine, qui totus Christus, unus est Jesus Filius Dei, sensu debemus pietatis accipere, non quod alter et alter sit, sed quod de uno atque eodem quasi de altero sec. naturam Dei et hominis disputetur, et quia Deus Verbum unigenitus Filius

Dei neque immutationem recipit neque augmentum. Si quidem ipse est bonorum omnium plenitudo'. (de Spir. s. c. 52.) Hiezu bietet seine Erklärung von ps. 35, 10. eine schöne Ergänzung: ,Bei Dir ist die Quelle des Lebens'. — ,Quelle des Lebens ist der Heiland, da er es nicht von aussen hat, sondern selbst allem Lebendigen gewährt, und zwar nicht nur den Menschen, sondern auch den Höheren: und in dieser Hinsicht heisst er Quelle der Weisheit. ,Strom der Wonne' hingegen ist der hl. Geist, weil er alle, die von ihm trinken, dadurch, dass sie seine mannigfachen Gaben empfangen, erquickt'. (cf. de Trin. l. 3. c. 36. p. 965.)

Die tiefste nnd häufigste Erörterung hat das Geheimnis des Gesalbten durch den grossen Bekämpfer des Nestorianismus erhalten, der gleichmässig die hypostatisch-metaphysische Einheit der beiden Naturen in Christo, wie die psychisch-moralische Verbindung seiner Menschheit mit dem hl. Geiste aus denselben Glaubensprinzipien ableitete.

Die angenommene Natur war der Salbung und Heiligung bedürftig, und verlor diese Bedürftigkeit durch ihre hypostatische Vereinigung mit dem Worte ebensowenig, als sie dadurch die Wahrheit des menschlichen Wesens einbüsste. (Cyr. Al. explan. in ps. 2, 8; und ps. 15, 8.) — Der Logos nahm — κατ᾽ οἰκονομίαν — aus denselben Gründen eine salbungsbedürftige und eine menschliche Natur an, um wie Cyrill (comm. in Luc. 4, 18.) sagt, den Namen und das Amt eines Christus zu führen. Das eine und das andere erniedrigt seine Gottheit nicht, sondern offenbart seine Erbarmung. Gerade deshalb ist er Mensch geworden, um die heiligungsbedürftige menschliche Natur aufs engste mit dem Prinzip des hl. Geistes zu verbinden, und so einen nochmaligen Ruin des Menschengeschlechtes unmöglich zu machen. Dieses Prinzip des hl. Geistes, der Gabe der Heiligung, ist eben der Logos: er selbst hat als Gott mit dem Vater seine Menschheit mit dem hl. Geiste erfüllt, geheiligt[1]) und dadurch erhöht. (thes. log. 21. ad Act. 2, 36.)

Als Gott wurde er von Johannes erwiesen, weil er mit dem hl. Geiste taufe: ,Wenn du ihn also siehst, wie er mit

1) com. fragm. in Mat. 12, 28; wie die ganze Schöpfung: com. in Luc. 4, 16.

seinem eigenen Geiste gesalbt wird, so erinnere dich an die Herablassung im Fleische und erwäge das Menschliche; wenn du ihn sodann den Geist spenden siehst, so bewundere demgemäss Gott, auch in der Menschheit' [1]); als wahrer Mensch, weil er ihn nicht blos gab, sondern auch empfing, aber von sich selbst als Gott und Spirator. (com. in Luc. 3, 16 sq.) — Welches ist das Verhältnis der Taufe Christi zu seiner Heiligung? Cyrillus sagt l. c. in Luc. 3, 21.: Christus habe der Taufe nicht bedurft. Als Gott nicht; denn als solcher besitze er den hl. Geist, als Gabe des Vaters und nicht minder als seinen eigenen Geist; nicht als Mensch, denn als solcher wurde er schon im Augenblick der Empfängnis gesalbt und geheiligt. (com. in Jo. 17, 18. 19. l. 11. c. 10. p. 549.) ‚Warum wurde er also getauft, und wozu hat er den hl. Geist (sichtbar) empfangen? wird einer fragen. — Er wollte uns auch die Wirkungen unserer Taufe zeigen, weil er nicht blos Urheber, sondern auch Vorbild unserer Heiligung ist. Die Taufe bedeute zunächst Abwaschung der Sünden, aber 1. wir werden (auch) mit dem Besitz des hl. Geistes bereichert, und werden 2. als teilhaftig der göttlichen Natur vervollkommnet und gewinnen 3. die Gnade der Kindschaft' [2]). Nachdem er eben in unserer Aehnlichkeit erschienen war, musste auch an ihm die Norm unserer Heiligung geoffenbart werden.

Einen weitern Grund der (sichtbaren) Salbung Christi erblickt Cyrill in seiner Würde als zweiter Adam und Haupt des Geschlechtes (com. in Luc. 2, 5 u. 2, 22.); darum habe in ihm, dem vom hl. Geiste Empfangenen, die Weissagung Joels ihre erste Erfüllung gefunden. (com. in Luc. 4, 1. 18.) — Die persönliche Verbindung der Menschheit mit dem Logos ist nicht die Salbung selbst, noch die Sendung, wohl aber der Grund der in diesen beiden Begriffen enthaltenen Beziehung zum Vater und hl. Geiste. Sie sei daher auch der hypostatischen

1) cf. log. 13. p. 232; lib. 3. adv. Nest. c. 3. Οὐκοῦν ὅταν ἴδῃς αὐτὸν τῷ ἰδίῳ χριόμενον Πνεύματι, διαμέμνησο τῆς μετὰ σαρκὸς οἰκονομίας καὶ καταλογίζου τὸ ἀνθρώπινον· ὅταν ἴδῃς τὸ Πνεῦμα διδόντα, θαύμαζε μετὰ τούτου τὸν καὶ ἐν ἀνθρωπότητι Θεόν. (Ferner lib. 4. c. Nest. c. 2.)

2) 1. Καταπλουτοῦμεν δὲ καὶ τὴν τοῦ Πνεύματος ἁγίου μέθεξιν, 2. καὶ θείας φύσεως ἀποτελούμεθα κοινωνοί, 3. καὶ τὴν τῆς υἱοθεσίας κερδαίνομεν χάριν. Dass von diesen drei Gnadengütern die Inhabitation das Prinzip sei, cf. com. in Luc. 4, 1.

Union entsprechend zu denken, intensiv als die volle Gnadengegenwart des Salbungsgeistes, (χρίσις δέ ἐστιν οἷον ὅλη τοῦ χρίοντος παρουσία) — nicht als Gnade wie für uns, sondern als die natürliche Folge der hypostatischen Union (lib. de rect. fid. ad reg. c. 34.) — zeitlich sei sie als unmittelbare Konsequenz der Inkarnation mit dieser, nicht erst bei der Offenbarung nach aussen erfolgt. So sei auch die Sendung durch den Vater nicht erst bei seiner Erscheinung erfolgt, sondern nur geoffenbart worden. (cf. explan. in Hebr. 1, 9. und ad ps. 44, 3. Πότε δὲ ἐχρίσθη ὁ Χριστός;)

Geleitet von der Idee des 44. Psalmes stellt Cyrill die Salbung als das Gesegnetwerden Christi, des neuen Adam, durch den himmlischen Vater dar. Die Gabe des hl. Geistes sei dieser Segen, samt aller in ihm beschlossenen Kraft und Freude niedergelegt in der Menschheit unseres Hauptes, aus dessen Segensfülle wir alle empfangen. (ad ps. 44, 3.)

Um methodisch zur vollen Würdigung des Geheimnisses Christi zu gelangen, unterscheidet Cyrill dial. 6. de s. trin. die verschiedenen Bedeutungen und Stufen der Heiligung durch Vorherbestimmung, Berufung, Benützung zur Erfüllung göttlicher Pläne, bundesmässige (äussere) Verbindung mit Gott, und endlich ‚nennen wir auch diejenigen heilig, welche durch den Geist wahrhaft geheiligt und so als der göttlichen Natur teilhaftig erwiesen sind'. — Wie wurde nun Christus geheiligt? ‚Denn also spricht Christus: Den der Vater geheiligt und in die Welt gesandt hat'. Beides erfolgte gleichzeitig. Hierauf fragt er nach der Beziehung des hl. Geistes zur Heiligung Christi: A: ‚Heiligt nun der Vater wohl anders als durch den hl. Geist? B: Fürwahr, durch den hl. Geist, aber wie so denn'? Nun argumentirt A, dass der Logos von Ewigkeit her des hl. Geistes teilhaftig sei, und ihn daher nur in seiner Menschheit empfangen konnte. Der teleologische Grund hievon liege in dem messianischen Beruf, der zweite Stammvater des menschlichen Geschlechtes, und der Urheber unserer Kindschaft durch die Einflössung des Geistes zu werden, welcher selbst die Frucht und der Ausdruck seiner Sohnesliebe gegen den Vater ist. ‚Er musste Mensch geworden den Geist empfangen, damit, da er von Sünde frei war und ist, in ihm der Geist endlich bleibe und ruhe, als in dem Erstling und der zweiten Wurzel unseres Geschlechts. Denn dieses, glaube ich, hat der

hl. Täufer angedeutet, . . . denn nicht in uns, aber in Christo blieb er (der hl. Geist). Denn er (Christus) war von einer Natur, welche die Makel der Sünde nicht zulässt' [1]).

Der metaphysische Grund hiezu liegt in dem wesentlichen Bedürfnis einer jeden geschaffenen Natur, die Heiligkeit, welche sie nicht οἰκόθεν besitzt, von aussen zu empfangen. ‚Da nämlich das Fleisch nicht aus sich selbst heilig ist, so wurde es um dessentwillen auch in Christus geheiligt, indem das in ihm wohnende Wort den ihm gehörigen Tempel durch den hl. Geist heiligte und zur Vollkommenheit der ihm eigenen Natur umwandelte. Daher wird der Leib Christi für heilig und heiligend gehalten, insofern er, wie wir soeben gesagt haben, ein Tempel des mit ihm körperlich geeinigten Wortes geworden ist, wie Paulus sagt. Darum ist der hl. Geist in Gestalt einer Taube auf ihn vom Himmel herabgekommen. Es bezeugte dies auch der weise Johannes: damit wir erkennen, dass der hl. Geist zuerst auf Christus, insofern er als ein für Heiligung empfänglicher Mensch erschien, gleichsam als auf den Erstling der erneuerten Natur herabgestiegen ist' [2]).

Die Heiligung Christi als Menschensohnes, Stammvaters, Propheten, Priesters und Königs durch den hl. Geist hätte nur dann etwas befremdendes, wenn der hl. Geist nicht der eigentümliche Geist des Sohnes wäre und in keiner persönlichen Beziehung zu ihm stünde. Nichts anderes kann nun in der Gottheit der Grund einer persönlichen Beziehung sein, als der Ursprung. Sobald demnach die Lehre vom Ausgang des hl. Geistes vom Sohne verdunkelt ist, wird es auch diejenige vom Verhältnis des hl. Geistes zum Gott m e n s c h e n. Cyrill geht daher zum Nachweis über, das der hl. Geist Πνεῦμα ἴδιον des

1) l. c. M. t. 8. p. 1004. D—1008. D; comm. in Jo. l. 11. c. 10. ad Jo. 17, 18. 19. t. 7. p. 545. D sq.

2) Ἐπειδὴ τοίνυν οὐχ ἁγία καθ' ἑαυτὴν ἡ σάρξ, ἡγιάσθη διὰ τοῦτο καὶ ἐν Χριστῷ, τοῦ ἐν αὐτῇ κατοικήσαντος Λόγου διὰ τοῦ ἁγίου Πνεύματος τὸν οἰκεῖον ναὸν ἁγιάζοντος, καὶ εἰς ἐνέργειαν αὐτὸν τῆς ἰδίας μεταποιοῦντος φύσεως. Ἅγιον γὰρ διὰ τοῦτο νοεῖται καὶ ἁγιαστικὸν τὸ σῶμα Χριστοῦ, ἅτε δή, καθάπερ ἔλεγον ἀρτίως, ναὸς γεγονὸς τοῦ ἑνωθέντος αὐτῷ Λόγου σωματικῶς, ὡς ο Παῦλός φησιν. Διὰ τοῦτο κάτεισι μὲν ἐπ' αὐτὸν ἐξ οὐρανοῦ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐν εἴδει περιστερᾶς. Μεμαρτύρηκε δὲ τοῦτο λέγων ὁ σοφὸς Ἰωάννης· ἵνα γνῶμεν πάλιν ὅτι καθάπερ ἐν ἀπαρχῇ τῆς ἀνανεουμένης φύσεως ἐν πρώτῳ Χριστῷ τὸ Πνεῦμα κατέβη, καθὸ πέφηνεν ἄνθρωπος ὁ τοῦ ἁγιάζεσθαι δεκτικός. (l. c. ad Jo. p. 549.)

Sohnes sei, und daher von ihm selbst seiner Menschheit mitgeteilt werde [1]).

Nach dieser Begründung der Salbung Christi durch die unveränderliche Ordnung des dreieinigen Gotteslebens zeigt Cyrill die grossartige Bedeutung derselben für die Erfüllung des göttlichen Heilsratschlusses. Wenn der hl. Geist aus dem Ebenbild des Vaters hervorgeht, und vermöge seiner persönlichen Eigentümlichkeit die Mitteilung dieses Ebenbildes und aller in ihm enthaltenen Gottesgüter ist, so hat der Logos durch die Salbung seiner Menschheit mit seinem Geiste dieselbe seiner göttlichen Person verähnlicht, zum Gottesbilde gemacht, und ebenso alle, welche Glieder seines Leibes werden. In der Einprägung des göttlichen Ebenbildes durch den hl. Geist besteht die Heiligung: durch die Einflössung des hl. Geistes oder die Salbung wird also die mit dem Logos persönlich und mystisch vereinigte Menschheit zum Bilde Gottes. Bezeichnet mit dem Bilde Gottes ist und wird sie der Prophet seiner Herrlichkeit und der Erbe (= Genosse) seiner Seligkeit. In diesem grossartigen Zusammenhang mit dem Ursprung und der Vollendung aller Dinge betrachtet Cyrill die Salbung Christi. (l. c. 1013—1021.) — Weit entfernt also, irgendwie eine Scheidewand zwischen dem Sohne Gottes und seiner Menschheit zu bilden, hat die Einwohnung des hl. Geistes gerade die Folge, dass Christus auch als Mensch ein vollkommenes Gottesbild sei und an den Proprietäten seiner göttlichen Person möglichst teilnehme. Aus welch' andern Gründen teile Christus uns den hl. Geist mit, als dass wir durch dessen Einwohnung seine Ebenbilder, seine Glieder, mit ihm verähnlicht und vereinigt würden, kurzum, dass er durch den hl. Geist in uns wohne und lebe, wie er durch ihn seine Menschheit gebildet und geheiligt habe [2])? Christus, der in seiner Menschheit selbst ein Tempel Gottes sei, wohne in uns, nicht als ein Tempel im

1) de trin. dial. 6. p. 1009—1017. Diese Erörterung ist ebenso ein Beweis für den Ursprung des hl. Geistes vom Sohne, wie für die innere Ordnung und Eigentümlichkeit der trinitarischen Wirksamkeit nach aussen.

2) lib. 4. c. Nest. c. 2. schol. de incarn. Unig. c. 24. 4. Ebenso *Didymus* de trin. l. 3. c. 38. p. 980. Das enge Verhältnis, in welches uns der hl. Geist durch seine Einwohnung zu Vater und Sohn bringe, erweise die innige Lebenseinheit, in welcher er selbst mit ihnen verbunden sei.

Tempel, sondern als Gott durch seinen hl. Geist, welcher die Geister zu Tempeln Gottes weiht.

Nicht uns allein hat Christus seinen eigenen Geist, der deshalb Geist der Wahrheit heisst, mitgeteilt, sondern er habe selbst eine Menschheit angenommen und sie mit seinem Geiste erfüllt, damit die Beziehung des hl. Geistes zur menschlichen Natur der Gefahr der Vernichtung entrückt werde. (cf. com. in Jo. l. 5. c. 2. t. p. 752. 753.) Sodann: ‚Da nämlich unser Stammvater Adam durch Betrug zu Ungehorsam und Sünde verführt, die Gnade des Geistes nicht bewahrt hatte, und so die gesamte Natur in ihm fürderhin des gottgegebenen Gutes verlustig ging, so ist der durch Naturnotwendigkeit unveränderliche Gott-Logos Mensch geworden, damit er als Mensch das Gut empfangend dasselbe der Natur sicher bewahre. Als Erklärer wird uns der gottbegeisterte Sänger in diese Geheimnisse einführen. Er spricht nämlich folgendermassen zum Sohne: Du hast allzeit die Gerechtigkeit geliebt und die Ungerechtigkeit gehasst; darum hat dich Gott, dein Gott, mit dem Oel der Freude gesalbt vor allen deinen Genossen. (ps. 44, 8.) Da du nämlich, will er sagen, immer die Gerechtigkeit geliebt hast, denn du bist ja der gerechte Gott, so kannst du auch nicht von ihr abgelenkt werden; hinwiederum hassest du die Ungerechtigkeit: denn allzeit ist der Hass des Bösen mit deiner Natur wesenhaft verwachsen, da du der Gerechtigkeit liebende Gott bist: deshalb hat dich Gott Vater gesalbt; denn da du die unwandelbare Gerechtigkeit als Vorzug deiner eigenen Natur besitzest, so kannst du niemals zur Sünde, deren du unfähig bist, umgestimmt werden. So dich verhaltend bewahrst du zweifellos in dir, insofern du Mensch geworden bist, der Menschheit die von Gott Vater empfangene hl. Salbung, d. i. den Geist.

Es ist also der Eingeborne ein Mensch nach unserer Art geworden, damit die in ihm zuerst wieder zurückgekehrten Güter und festgewurzelte Gnade des Geistes fürderhin der gesamten Natur festverbunden bewahrt würden, indem der Eingeborne und aus Gott dem Vater hervorgegangene Logos uns gewissermassen die Unveränderlichkeit seiner eigenen Natur lieh, weil er die menschliche Natur in Adam als unfähig sich vom Fall frei zu erhalten, vielmehr als leicht zur Verkehrtheit geneigt befunden hatte. Gleichwie nun bei den Schwankungen

des ersten (Adam) der Verlust der Güter auf die gesamte Natur übergegangen war, so wird nach demselben Gesetz in demjenigen, der keine Aenderung kennt, der Gewinn der Beständigkeit der göttlichen Gnadengaben für das ganze Geschlecht bewahrt'. — Die Salbung Christi steht daher in innerer Verbindung mit seiner Würde als Grundstein des ewigen Bundes, und seiner Auszeichnung durch sieben Augen. (Zach. 3, 9.)

Eusebius von Cäsarea betont, dass Christus in seiner menschlichen Natur die Salbung des hl. Geistes empfangen habe. ‚Deshalb wurde der seinem menschlichen Wesen nach mit dem hl. Geiste Gesalbte den Menschen offenbar und begann von da an seine Lehrthätigkeit'. (com. in Luc. 4, 18.)

Gregor von Nyssa entwickelt die Art, wie Christus als Gott und Mensch voll des Geistes sei, mit besonderer Rücksicht auf seine Verherrlichung. Die Frage: ‚Wie kann man denn Christum bekennen, ohne die Salbung zu dem Gesalbten hinzuzudenken'? (adv. Maced. l. c. 15) eröffnet die Erörterung. Vgl. Art. 6.

Der hl. Johannes Chrysostomus findet die göttliche Würde Christi durch die Salbung seiner Menschheit mit dem hl. Geiste des Wortes nicht beeinträchtigt, sondern beleuchtet; denn in solchem Grade und in solcher Weise wie Christus habe kein Heiliger den hl. Geist empfangen, wie auch niemand durch die Gnade der Adoptivkindschaft an die Würde der Sohnschaft Christi hinanreichen könne. (expos. in ps. 44. v. 8.) — In der That ist unter Voraussetzung der hypostatischen Union die Salbung mit dem hl. Geiste Christo als Menschen ebenso natürlich wie die Würde des eingebornen Sohnes.

Der jedenfalls sehr alte Verfasser der Homilie de Spiritu sto, als welchen Photius den hl. Johannes Chrysostomus bezeichnet, — was der Stil nicht wahrscheinlich macht, — verbreitet sich mit bewunderungswürdiger Schärfe und reichhaltiger Tiefe (c. 5. n. 6.) über das Verhältnis des hl. Geistes zur Menschheit Jesu. Vor allem widerlegt er die Meinung, als ob die Heiligung Jesu durch den hl. Geist ein Zeichen von Insuffizienz des Logos sei; sie sei eine Konsequenz der trinitarischen Ordnung, und des Ausgangs vom Sohne.

Johannes Damaszenus erklärt die Taufe auf den Namen Christi als Abkürzung der Taufe auf den Namen der hl. Dreieinigkeit. (de orth. f. l. 4. c. q.)

Auch Hilarius scheut nicht vor der Heiligung der Menschheit Christi durch den persönlichen Geist Gottes zurück. (cf. de trin. l. 9. c. 18. und com. in Mat. 2. n. 6): ‚Nam baptizato eo reseratis coelorum aditibus Spiritus stus emittitur, et specie columbae visibilis agnoscitur et istiusmodi paternae pietatis unctione perfunditur.‘

Der hl. Ambrosius erkennt den Namen Christi als eine Kommemoration des salbenden Vaters und des Geistes der hl. Salbung. (de Sp. s. l. 1. c. 3.) — Er bestimmt auch den Unterschied zwischen der Geistessalbung in Christus und in uns. ‚Si ergo Dominus est, qui coelum complet et terram, quis potest Spiritum sanctum indicare dominationis et divinae potestatis exsortem, qui replevit orbem, et quod ultra totum orbem est, replevit Jesum mundi totius redemtorem? Scriptum est enim: Jesus autem plenus Spiritu sto regressus est ab Jordane. Luc. 4. Quis igitur alius nisi qui ejusdem esset plenitudinis complentem omnia posset implere? Sicut enim Dei Filius . . . semetipsum exinanivit, ut nos eum nostris animis percipere possemus, . , . ita etiam *de* Spiritu sto Pater se dicit effundere super omnem carnem; non enim totum effundit, sed quod effudit, omnibus abundavit. Super nos ergo effusum est *de* Spiritu; at vero super Dominum Jesum, cum in forma esset hominis, *manebat* Spiritus, . . . (cf. Col. 1, 19.) Circa nos ex affluenti commodo liberalitas largientis est; in illo totius manet in aeternum Spiritus plenitudo‘. (l. c. c. 7.)

Augustinus weist aus dem doppelten Verhältnis Christi zum hl. Geiste die Zweiheit seiner Naturen nach: ‚Dominus ipse Jesus Spiritum stum non solum dedit ut Deus, sed etiam accepit ut homo; propterea dictus est plenus gratia et Spiritu sto. (Jo. 1, 14.) Et manifestius de illo scriptum est in Act. Ap. 10, 3: Quoniam unxit eum Deus Spiritu sto. Non utique oleo visibili, sed dono gratiae, quod visibili significatur augmento, quo baptizatos unguit Ecclesia. Nec sane tunc unctus est Christus Spiritu sto, quando super eum baptizatum velut columba descendit: tunc enim corpus suum i. e. Ecclesiam suam praefigurare dignatus est, in qua praecipue baptizati accipiunt Spiritum stum; sed ista mystica et invisibili unctione tunc intelligendus est unctus, quando Verbum Dei caro factum est i. e. quando humana natura sine ullis praecedentibus bonorum operum meritis Deo Verbo est in utero Virginis copulata, ita

ut cum illo fieret una persona. Ob hoc eum confitemur natum de Spiritu sto et virgine Maria‘. (de trin. l. 15. c. 46.)

‚Quando autem ait Johannes Baptista: ‚Non enim ad mensuram dat Deus Spiritum‘, de ipso Filio Dei loquitur, cui non est datus Spiritus ad mensuram, quia in illo inhabitat omnis plenitudo divinitatis. Neque enim sine gratia Spiritus sti est mediator Dei et hominum Christus Jesus; nam et ipse dicit de se fuisse impletum propheticum illud: Spiritus Domini super me. Quod enim est Unigenitus aequalis Patri, non est gratiae sed naturae; quod autem in unitatem personae Unigeniti assumptus est homo, gratiae (deren mitgeteiltes Unterpfand der hl. Geist der begnadigenden Liebe ist) est, non naturae‘. (cf. Luc. 2, 40. tract. 74, in Jo. c. 3.) Die Ehre Christi werde hiedurch mit nichten beeinträchtigt: ‚Ubi tu timens, ne Spiritus sanctus, quo unctus est Christus, major esse videatur quam Christus, — quia revera major est homine Christo; qui enim sanctificat, eo qui sanctificatur, est major: hoc ergo timens voluisti oleo exultationis eam laetitiam significatam videri, qua Filius exultavit cum Patre, quando condita est creatura. . . . Sed quid facturus es? quo iturus? Quomodo id, quod est luce clarius, aut negaturus, aut in aliud quodcunque versurus es, cum recitatur tibi quod b. Petrus in Ap. Act. dixit: Hunc Jesum a Nazareth, quem unxit Deus Spiritu sto. . . . A Deo Patre unctus est, qui sic homo factus est, ut maneret Deus, qua unctione plenus erat i. e. Spiritu sto. Propter quod de illo scriptum est: Jesus autem plenus Spiritu sto reversus est a Jordane‘. (Luc. 4, 1. c. Maxim. Ar. l. 2. c. 16. n. 3.)

Der hl. Thomas weist spekulativ nach, dass die unsichtbare Sendung des hl. Geistes an Christus im Augenblick der hypostatischen Union erfolgen musste (s. th. 1. q. 43. a. 6. 3 m.), da die Salbung einerseits materielle Vorbereitung der anzunehmenden Menschheit, andrerseits die logische Folge der Inkarnation war. (p. 3. q. 7. a. 9. 13.)

Die Organisation der vom hl. Geiste mitgeteilten Gnaden entwickelt der englische Lehrer l. c. a. 1. 5. 6.

Petavius wendet die allgemeinen Regeln über das Zusammenwirken der göttlichen Personen in lichtvoller Ausführung auf die Heiligung Christi an. (de trin. l 3. c. 6. 11.)

Die Salbung Christi mit dem hl. Geiste bekundet gleichmässig die trinitarische Ordnung des göttlichen Wirkens und den Ausgang des hl. Geistes vom Worte, sowie die wahre Menschheit des Erlösers, indem dieselbe als geschöpfliche Natur der von Gott stammenden Heiligung bedarf. Die Würde Christi wird durch diese Lehre nicht beeinträchtigt, sondern begründet, indem seine Salbung alle andere Begnadigung einer Kreatur sowohl hinsichtlich der intensiven Heiligung, wie der Ausdehnung und des ursächlichen Einflusses unvergleichlich übertrifft. Der eigentümliche Vorzug des eingebornen Wortes, mit dem Vater das Prinzip des hl. Geistes zu sein, wird durch die von seiner Gottheit ausgehende Salbung der eigenen Menschheit mit dem gleichwesentlichen Liebesgeiste glänzend verherrlicht. Die Menschheit Christi dagegen ist durch die ihr eigentümliche Weise der Salbung über alle Ordnungen der geheiligten Hierarchien erhaben, indem sie die Quelle ihrer Salbung zwar nicht in ihrer Natur, aber doch in ihrer göttlichen Person, dem Verbum spirans Amorem, besitzt. — Nach jeder Richtung rechtfertigt das Geheimnis der Salbung Christi auch spekulativ die ausserordentliche Bedeutung, welche ihr der Name Christus, die hl. Schrift, die Väter und die Liturgie beilegen.

4. Artikel. Die Beziehungen der Thätigkeit Christi zu den göttlichen Personen.

1. Es war unnötig, die besondern Beziehungen zu verfolgen, welche in den einzelnen dem Menschensohne gewährten Gnaden auf den dreieinigen Urheber der Gnade zurückweisen, da der vorzügliche Grund dieser Beziehungen in der Form und Ordnung der Gnadenmitteilung, weit weniger in der Art der einzelnen Gnadengaben liegt. Die Erleuchtung der Seele geht nicht minder vom hl. Geiste aus, als von dem Worte, wie die hl. Bewegung des Willens nicht mehr vom hl. Geiste als vom Sohne entspringt. Die vorzügliche Eigentümlichkeit des Sohnes besteht darin, dass er Licht und Kraft als Verbum potentiae hervorbringt, als Verbum veritatis offenbart, als Verbum bonitatis mitteilt, während der hl. Geist die Gabe des Lichtes, des Liebens und des Könnens ist.

Hingegen verlangt die Thätigkeit Christi eine besondere Betrachtung, da die Person sich in einer ganz andern Weise

zur aktuellen Benützung der empfangenen Gnadenkräfte, als zu deren Entgegennahme verhält. Letztere kann ja sogar ohne Mitwirkung des freien Willens erfolgen; aber actus sunt suppositorum. Die Akte werden zwar durch die Natur, deren Kräfte und Fertigkeiten (habitus) gewirkt, aber ihr eigentliches Prinzip ist die Person, bzw. das Suppositum.

Die Thätigkeit Christi ist sonach in einer spezielleren Weise auf die göttliche Person des Logos zurückzuführen, als die Heiligung seiner Menschheit. Es fragt sich nun, ob die spezielle Beziehung der göttlichen und menschlichen Werke Christi auf den Logos eine solche sei, dass sie die Mitwirkung des Vaters und des hl. Geistes von der aktuellen Bewegung der Seele Christi ausschliesse, oder ob die göttliche Ursächlichkeit auch hinsichtlich der Werke Christi die allgemeine Ordnung des Zusammenwirkens einhalte, wornach der Vater alles durch den Sohn im hl. Geiste zuvorkommend anregt und zur Vollendung bringt.

Die Wirksamkeit Christi ist doppelter Art; nicht blos hinsichtlich der Natur, welche ihr Prinzip ist, sondern auch bezüglich des Objektes, auf welches sie geht. Die göttliche Wirksamkeit des Logos ist teils rein göttlich, so dass sie jede kreatürliche Mitwirkung ausschliesst, wie das erschaffende Hervorbringen der Welt; teils der Art, dass sie die instrumentale Mitwirkung der vereinigten Menschheit zulässt, wie die Wunder, die Einsetzung der Sakramente u. dgl.

Die menschlichen Akte des Herrn lassen sich unterscheiden in rein immanente, welche die menschliche Lebensbethätigung und die Vollendung der intellektuellen und sensitiven Kräfte zum Zwecke haben; wie das Betrachten, Beten, Lieben und Fühlen. Die zweite Klasse umfasst jene Thätigkeit, durch welche sich der Herr als das messianische Haupt seiner Kirche erwies, nämlich sein Lehramt, sein Umgang mit den Jüngern, den Schriftgelehrten und dem Volke, sein hohenpriesterliches Leiden und Sterben.

In Betreff jener Akte, welche der Logos ganz unabhängig von seiner Menschwerdung als Schöpfer, Regent und Vollender aller Dinge wirkt, ist es unmöglich zu zweifeln, dass er sie nach dem Wohlgefallen des Vaters durch die Einflössung des lebendigmachenden Geistes vollbringe. Dagegen erregt die spezifisch gottmenschliche Thätigkeit Christi das spekulative

Interesse zur Erforschung des ursächlichen Verhältnisses, in welchem die beiden andern Personen zu ihr stehen. Hierher gehören die Wunderthätigkeit, das Werk der Erlösung und Sündenvergebung, kurz alle diejenigen Akte, durch welche Christus auf physischem oder ethischem Gebiet übernatürliche Wirkungen hervorbrachte, oder seinen Jüngern eine derartige Gewalt mitteilte, und zwar wie einer, der Macht hat.

Die Evangelisten und Apostel weisen vielfach auf die eigentümliche Mitbeteiligung des himmlischen Vaters und des hl. Geistes bei dem messianischen Wirken hin. Die zahlreichen Aeusserungen Jesu Christi, dass er in allen seinen Werken und Wundern den Willen seines himmlischen Vaters erfülle, können nicht ausschliesslich auf seine Knechtsgestalt bezogen werden: sie enthalten in dem verdienstlichen Gehorsam des Menschensohnes auch die freie und ebenbürtige Hingebung, mit welcher der Eingeborne den väterlichen Ratschluss vor aller Zeit vernimmt und erfüllt. Die ewige Liebe, welche der Eingeborne seinem Vater entgegenbringt, setzt sich in einer der Menschennatur geziemenden Weise als Gebet und Gehorsam des Menschensohnes fort. Was Christus als offenbarendes und allmächtiges Wort des Vaters erfüllt, das empfängt er in seinem menschlichen Bewusstsein als göttlichen Auftrag, (im Ganzen, in den einzelnen Werken und in dem vorher bestimmten Ausführungsplane) und erfüllt ihn mit dem Gehorsam eines Knechtes.

Da indessen die menschliche Natur Christi von einer göttlichen Person getragen wird, und die Begriffe des Gehorhorsams und des Knechtes in vollem Sinn nur auf eine geschöpfliche Person angewendet werden können, so dürfen sie nur mit ausdrücklicher Beschränkung auf die menschliche Natur — forma servi — von Christus ausgesagt werden. Denn das eigentliche und letzte (verantwortliche) Subjekt oder Prinzip der Handlungen Christi ist die göttliche Person des Wortes, und deren unendliche Würde kann keiner Thätigkeit Christi fremd bleiben. Da sich ferner in dem persönlichen Verhältnis des Logos zum Vater ein Empfangen und Erfüllen des väterlichen Ratschlusses, eine Hingebung, welche an Gehorsam erinnert, aber ohne jede Minderung der Würde und Freiheit vorfindet, welcher andrerseits eine gewisse Autorität des Vaters entspricht, so kann in einem eigentlicheren Sinne von einem Gehorsam Christi gegen den Vater gesprochen werden, als gegen

Gott den hl. Geist. Daher spricht der Messias in den Prophezien und Evangelien beharrlich von seinem Gehorsam gegen den Vater, von seiner Sendung und Beauftragung durch den Vater. Er richtet seine Gebete stets an den Vater, niemals an den dreieinigen Gott oder an den hl. Geist. Das Beten und das Gehorchen sind eben Akte, welche nicht blos die Unterordnung der Natur, sondern auch — in gewissem Sinne — der Person zur Voraussetzung haben. Es ist die göttliche Person, welche mit ihrer menschlichen Seele betet, und mit ihren menschlichen Kräften den göttlichen Auftrag vollzieht. Dem hl. Geiste gegenüber bleibt natürlich die absolute Bedingtheit und Unterthänigkeit des menschlichen Wesens in Christus bestehen, da die Rechte Gottes auf seine Kreatur unveräusserlich sind. Allein da Christus nur mit Beschränkung auf die Natur ein Geschöpf ist, so erleiden jene Relationen, welche auf dem kreatürlichen Ursprung der Person mitberuhen, bei ihm eine wesentliche Aenderung. Da es die göttliche Person ist, welche sich — wenn auch in der angenommenen Natur — durch Gehorsam und Gebet Gott unterwirft, und nur der Vater eine Art Autorität über seinen Sohn besitzt, nicht jedoch der hl. Geist, so konnte sich das Abhängigkeitsverhältnis der geschöpflichen Natur vom Schöpfergeiste nicht zu einem persönlichen Unterthänigkeitsverhältnis wie dem Vater gegenüber gestalten.

Dagegen hob die hypostatische Union die Bedürftigkeit der geschöpflichen Natur und Kräfte hinsichtlich der vom hl. Geiste ausgehenden Anregungen, Unterstützungen, Erleuchtungen und Stärkungen keineswegs auf; daher empfing Christus als Mensch sowohl Gott den hl. Geist selbst, wie auch seine Einflüsse. Wie die Evangelisten erzählen, führte der hl. Geist Jesum in die Wüste zum vierzigtägigen Gebet und Fasten; durch ihn, den Finger Gottes wirkte Jesus seine Wunder, trieb er die bösen Geister aus, durch ihn brachte er sich selbst als das einzig wahre Versöhnungsopfer dem himmlischen Vater dar; kurz: der Anregung und Leitung des hl. Geistes gemäss vollbrachte Christus den Auftrag des Vaters und ward gehorsam bis zum Tode.

Tritt indessen der Logos als persönlicher Herr und Lenker seiner Menschheit nicht ungebührlich in dieser Darstellung zurück? — Mit nichten! denn gerade der Logos leitete, erleuchtete und stärkte seine Menschheit durch den ewig von

ihm ausströmenden und zeitlich in seine Menschheit einströmenden hl. Geist. Der Geist des Sohnes trennte die Menschheit des Erlösers durch seinen bewegenden Einfluss nicht im geringsten von der göttlichen Person des Wortes, sondern machte sie gerade zu einem bereitwilligen und lenksamen Werkzeug derselben.

Die aus der hypostatischen Union mit dem Worte erfolgenden Gnadenverbindung der hl. Seele Jesu mit dem Vater und dem Geiste des Wortes gewährte derselben den Vollbesitz der sieben Geistesgaben. Durch diesen Vollbesitz charakterisirten die Propheten den Messias, durch ihn dokumentirte sich Christus in Wort und That als solchen. Die Geistesgaben sind jedoch im Unterschiede von den übernatürlichen Tugenden die übernatürliche Bereitwilligkeit der Seele zur Bethätigung der mitgeteilten Habitus der heiligmachenden Gnade wie der Charismen; und die willige Lenksamkeit ihrer Kräfte durch den hl. Geist. Die Seele Christi erfreute sich demnach des besondern Vorzugs der vollkommensten Lenksamkeit durch den hl. Geist, und bewährte sich in demselben nach der von den Propheten und Evangelisten angezeigten doppelten Richtung hl. Eifers und mitleidigen Sanftmutes [1]). Bereitwillig überliess sie sich der Lebensführung dieses Geistes, dessen bewegender Einfluss ja ebenso wie er selbst aus dem Vater und Sohn, aus dem Ratschluss des dreieinigen Gottes hervorging. Es war kein fremder Geist, der in keiner Beziehung zu der göttlichen Person stand, welche sie angenommen, sondern der Geist desselben Wortes, der selbst alles von seinem Ursprung empfängt, und jeden Gnadeneinfluss kraft und gemäss des einen Gotteswillens aller drei Personen auf die menschlichen Kräfte Jesu ausübte. Was der eingeborne Sohn in der Gemeinschaft seines Vaters und seines Geistes in der angenommenen Menschheit auszuführen beschlossen hatte, dazu wurde die letztere von der Gotteskraft bewegt, welche ewig als die Gabe des Lebens von Gott ausgeht.

Die Vollkommenheit der höchsten Ursache bringt es mit sich, dass sie nicht blos ihre Wirkungen durch die von ihr beeinflussten zweiten Ursachen s i c h e r hervorbringt, sondern

1) Im Geiste eifernder Gerechtigkeit: Is. 4, 2; 9, 5; 11, 4; 28, 5; 63, 1 sq. 2. Thess. 2, 8; im Geiste der Milde: Is. 42, 1 sq. 61, 1 sq. 63, 9 sq. Ezech. 34; Tit. 3, 4—7.

auch in einer Weise, welche der Natur der angeregten Kraft entspricht. Die elementaren Kräfte werden von ihr mechanisch und chemisch, die lebendigen Kräfte durch innere Erregung, die thierischen Vermögen durch sensitive Wahrnehmung und Gefühle, die geistigen Wesen endlich in einer so sublimen Weise bewegt, dass die Freiheit der angeregten Bethätigung unversehrt bleibt, ja sogar durch den göttlichen Einfluss in ihrer Initiative und ihrer spontanen Energie gesteigert wird. Es wird daher die königliche Freiheit des menschlichen Willens Christi durch den Einfluss des hl. Geistes auf das innere Seelenleben und die äussere messianische Thätigkeit in nichts beeinträchtigt; vielmehr entsprach es der königlichen Stellung Christi als Haupt des Gottesstaates, dass in seiner eigenen Menschheit der Einfluss des göttlichen Geistes bis zur vollkommensten Alleinherrschaft durchdrang.

Die sieben Gaben des hl. Geistes umfassen nämlich geradezu alle Formen und Richtungen der freien, geistigen und übernatürlichen Lebensbethätigung, die Richtung auf Gott und die Welt, die Tendenz zum kontemplativen Gebetsleben und zur praktischen Wirksamkeit in den verschiedenen Lebenslagen. Nun empfangen wir selbst die Geistesgaben nicht blos durch die Verdienste Christi, sondern wir kennen ihren Organismus in erster Linie aus dem Bilde, welches die prophetische und evangelische Schilderung von dem Messias giebt. Niemand zögert deshalb, der Seele Jesu die Gabe der Weisheit, des Rates und der Stärke, der Frömmigkeit und der Gottesfurcht zuzuschreiben. Was folgt hieraus anders, als dass der hl. Geist ebenso das betrachtende Gebetsleben Jesu leitete, wie er ihn in die Wüste führte, zur Wunderthätigkeit anregte, und selbst als Wunderkraft von ihm ausströmte? Kann die Stelle Hebr. 9, 14. noch etwas Befremdendes haben, wenn wir den im Leidens- und Todeskampfe seine eigene Menschennatur überwindenden Messias als den mit dem Geiste der Stärke, der Frömmigkeit und der zum höchsten Gehorsam drängenden Gottesfurcht Gesalbten erkennen? Wenn die Erlösung durch den Tod des Gottmenschen ein Abgrund erfinderischer Weisheit, hl. Gerechtigkeit und liebender Erbarmung ist, und wenn die Seele Christi nicht blos äusserlich zur Erfüllung des Erlösungsratschlusses mitwirkt, sondern denselben nach allen seinen Motiven in ihr Geistesleben aufnahm, durch ihr menschliches Denken

und freies Wollen hindurchgehen liess, und gewissermassen als die Frucht ihres eigenen Sinnens und Trachtens für Gottes Ehre und der Welt Versöhnung zur Ausführung brachte, kann es dann befremden, dass dem Apostel gemäss der Geist der Weisheit dieselbe in die Tiefen des göttlichen Ratschlusses einführte? dass der Geist der Heiligkeit das Herz Jesu entflammte, die herausgeforderte Gerechtigkeit in dem eigenen Schmerz und Blut zu versöhnen? dass der Geist der Liebe das Mitleid der milden Seele Jesu mit den von ihm zu erlösenden Seelen bis zu jener Stärke erregte, welche am Kreuz ihre Triumphe feierte?

Je inniger die hypostatische Union des Gottmenschen gedacht wird, desto natürlicher ist die unmittelbare Lebensgemeinschaft der Seele Jesu mit dem Vater und dem hl. Geiste, wie sie die Evangelien zu erkennen geben; desto verständlicher werden die Reden des Herrn, in welchen er — nicht zufällig, sondern nach weisem Plane und durch die nichts Unnützes zulassende Inspiration der Evangelisten — das Verhältnis seines Wirkens zum Vater und zum hl. Geiste darstellt.

Die Würdigung dieser Stellen wird zugleich Gelegenheit bieten, die patristischen Stimmen über diese Frage zu vernehmen.

2. Es erscheint als eine exegetische Unmöglichkeit, die von drei Evangelisten (Mat. 4, 1. Marc. 1, 12. Luc. 4, 1.) berichtete Führung Jesu in die Wüste auf etwas anderes als denjenigen hl. Geist zu beziehen, dessen Erscheinung und Bleiben über und in Jesus soeben berichtet worden war. Gerade die erste messianische That wird ausdrücklich auf denjenigen Geist zurückgeführt, dessen Salbung Jesum zum Christus machte.

Zu Mat. 12, 24—32. entwickelt Athanasius die katholischen Lehren, welche darin ihre Bewährung finden, im zweiten Teil des 4. Briefes an Serapion. In c. 9—12. verwirft er eine derart ausschliessliche Beziehung der Stelle auf den hl. Geist, wie sie Origenes annehme, indem er das Wirkungsgebiet der drei göttlichen Personen nach Umfang und Inhalt abgrenze und so die Einheit des göttlichen Wirkens zerstöre. C. 13 weist die absolute Unverzeihlichkeit der Lästerung wider den hl. Geist in novatianischem Sinne zurück; nur eine solche Wiederherstellung der sündigen Seele, wie durch die Wiedergeburt in der Taufe sei nach Hebr. 6, 4—6 ausgeschlossen. In c. 20. giebt er das Ergebnis der ganzen Erörterung: die

Berufung auf die Mitwirkung des hl. Geistes und die dadurch auf den hl. Geist gerichtete Blasphemie bei der Schmähung seiner Wunder sei eine analoge Offenbarung der göttlichen Macht und Würde Christi, wie die sonstige Berufung auf die Mitwirkung des Vaters. Da Christus seine göttliche Natur und seine eigentümliche Persönlichkeit zugleich offenbaren wollte, so bewies er nicht blos seinen Besitz göttlicher Eigenschaften, sondern auch seine ewigen und geheimnisvollen Beziehungen zum Vater und hl. Geiste. Auf diese Weise offenbarte er ebenso die Macht seiner verborgenen Gottheit, wie die Würde seiner verborgenen göttlichen Person. Die Verbindung des Logos mit einer menschlichen Natur verhüllte seine Gottheit; die Darstellung seiner ewigen Beziehung zu Gott Vater und Gott Geist enthüllte sie; denn derjenige, durch welchen der Wille des Vaters erfüllt wird, ist selbst Gott; und derjenige, der im Geiste Gottes wirkt, ist selbst Gott. Wird dagegen das Wirken ‚im Geiste oder Finger Gottes' auf Christus als Menschensohn bezogen, so gewährt die Redeweise des Herrn eine Offenbarung seiner wahren Menschheit, welche nur im Dienste und in der Kraft des empfangenen hl. Geistes Wunder wirken kann. Da der prinzipale Urheber der Wunderthaten der von seiner Gottheit ausgehende Geist sei, so treffe ihn die Schmähung dieser Wunder viel mehr, als das Instrument, die Menschheit Christi. In diesem Sinne sei Mat. 12, 32 eine Parallelstelle zu jenem: Pater major me est. (cf. log. 1. adv. Arian. c. 50.)

Nach Jo. 20, 21—23. gab der Herr seinen Aposteln nicht blos die Teilnahme an der vom Vater empfangenen Sendung und Vollmacht zur Sündenvergebung, sondern hauchte ihnen auch die Kraft des hl. Geistes ein. Er offenbarte hiedurch die besondere Beziehung, welche der Vater als Ursprung, er selbst als Spender und der hl. Geist als die Gabe einer jeden Gnade zu dem Akte der Sündenvergebung hätten; er zeigte damit aber auch, — wie Eusebius Caes. zu dieser Stelle kommentirt — dass eine menschliche Autorität ohne die Mitteilung des hl. Geistes nicht im Stande sei, dieses oder sonst ein göttliches Werk zu vollbringen. Daraus ergiebt sich von selbst der Schluss, dass der Menschensohn die Sünden in der Kraft des von seiner Gottheit ausgehenden hl. Geistes nachgelassen habe. (cf. suppl. qu. ad Marin. 9.)

Gregor von Nyssa erwähnt und erklärt die Lesart bei Lukas: Ἐλθέτω τὸ ἅγιον Πνεῦμά σου ἐφ᾽ ἡμᾶς και καθαρισάτω ἡμᾶς, anstatt ‚adveniat regnum tuum‘, und folgert daraus zunächst die königliche Würde des hl. Geistes, der mit Vater und Sohn die Sünden nachlasse. Welches hiebei die persönliche Eigentümlichkeit der drei Personen sei, verfehlt er nicht hervorzuheben: ‚Wenn also der Vater die Sünden nachlässt, der Sohn die Sünden der Welt hinwegnimmt, der hl. Geist diejenigen, bei denen er Einkehr nimmt, von den Flecken der Sünde reinigt: was werden dann diejenigen sagen, welche gegen ihr eigenes Leben (sc. den lebendigmachenden Geist) ankämpfen‘? (de orat. dom. or. 3.)

Hiermit ist zugleich eine Aufklärung über die Art und Weise gegeben, wie Christus im hl. Geiste die Sünden nachliess: er war und ist die von ihm ausströmende Kraft, welche die Gemüter zerknirscht (Act. 2, 37; Zach. 22, 10), mit der Gnade der Nachlassung durchdringt und neubelebt. In der gegensätzlichen Eigentümlichkeit, wie die einzelnen Personen die Sündenvergebung vermöge ihrer Proprietät spenden, beruht die 1. Tim. 4, 10. eingeschärfte Wahrheit, dass nur e i n Erlöser sei, nämlich der lebendige Gott; ‚Und wie von dem Apostel (l. c.) nur e i n Heiland aller Menschen, insbesondere der Gläubigen genannt wird, und doch niemand aus dieser Stelle folgert, der Sohn sei es nicht, der die Gläubigen erlöse, noch auch, das Heil werde den Empfangenden ohne den hl. Geist zu teil: sondern der Heiland aller der über alle erhabene Gott ist, dadurch, dass sein Sohn das Heil in der Gnade des Geistes wirkt, und keineswegs drei Erlöser von der hl. Schrift genannt werden, wenn auch das Heilswerk von der hl. Dreifaltigkeit ausgesagt wird: ebensowenig giebt es drei Götter‘. (lib. qd non sunt 3 dii. 2. p. 129. ed. Migne.)

Didymus versteht unter dem Geiste, der Jesum führte, nicht seine Gottheit, sondern den hl. Geist, und erblickt in dieser Redeweise der Evangelisten eine konsequente Durchführung der Ordnung des trinitarischen Zusammenwirkens. (de trin. l. 2. c. 7. n. 3. p. 573. D.) Das Eigentümliche, dass der Vater die göttlichen Werke durch den Sohn, als den Erfüller der Ratschlüsse vollbringe, und dass der hl. Geist die vom Sohne ausgehende Kraft sei, in welcher er die Aufträge des Vaters erfülle, dürfe keineswegs dahin gedeutet werden, als ob

der Sohn mehr als die andern Personen Urheber der göttlichen Werke sei; denn die relative Eigentümlichkeit jeder Person sei im Sein und Wirken der gegensätzlichen Proprietät an Vollkommenheit gleich. (l. c. sq.) Dieselbe Ordnung und Wechselverbindung (σύνδεσμος p. 580 B.) der göttlichen Personen werde dadurch erwiesen, dass Christus den Aposteln die Gewalt der Sündenvergebung im hl. Geiste übertragen (l. c. n. 6. p. 577. B. sq.), und selbst durch ihn seine Wunderthaten gewirkt habe (l. c. n. 7. 580. A—581. A).

Der hl. Cyrill von Alexandrien erklärt die Wechseldurchdringung des göttlichen Wirkens der einzelnen Personen in dem messianischen Werke aus der analogen Circuminsession der Hypostasen. (com. ad Jo. l. 9. ad 14, 10. t. 7. p. 213. A.) Der bildliche Ausdruck ‚Finger Gottes', in welchem Christus gewirkt habe, sei 1. eine Bezeichnung der höchsten Kunstfertigkeit; 2. ein Hinweis auf die Heiligung, da mit dem Finger gesalbt wird; 3. ein Beweis der Gleichwesentlichkeit, sowie der engsten persönlichen Verbindung der Personen, da der Finger eines Wesens mit Arm und Körper sei, und durch die Hand und den Arm mit dem Leib zusammenhänge[1]). — So eng sei der hl. Geist mit dem Gottmenschen verbunden, dass der Logos die angenommene Menschheit durch ihn leitete, durch ihn den Satan besiegte und Wunder wirkte, als durch seine von ihm unzertrennliche Kraft: τὰ γὰρ πάντα παρὰ Πατρὸς δι' Υἱοῦ ἐν Πνεύματι. (l. c. p. 580.)

Ebenso beweise das Wort Christi, der hl. Geist rede nichts aus sich, eine Personenbeziehung von ähnlicher Innigkeit zwischen ihm und dem hl. Geiste, wie zwischen Vater und Sohn. (l. c. p. 584.) Durch seine Mitteilung habe der Logos den ersten Menschen vollendet und zu Gottes Ebenbild gemacht; durch ihn werde die Seele geneigt, die Lieblichkeit der Glaubenslehren und des Namens Jesu zu empfinden (p. 588); durch ihn erleuchte der Logos alle Geister, wie durch die Einleuchtung des gleichwesentlichen Strahles seiner Wahrheit: ‚Da also das Wort das wahre Licht ist, der hl. Geist aber erleuchtet, so ist es notwendig, den hl. Geist auch als aus dem Wesen des Wortes (hervorgehend) zuzugeben, welches durch ihn jeden Menschen erleuchtet, indem es die Einstrahlung des

1) thes. l. 34. p. 576 sq. Antirh. ad Luc. 11, 20; ad Mat. 12, 28.

hl. Geistes wie einen Strahl des eigenen Wesens aussendet'. (l. c. 589. B. C.)

Er deutet auch im Anschluss an Is. 63. an, der hl. Geist sei jener Geist des glühenden Eifers, der Christum zum Kampf gegen die Dämonenherrschaft entzündet habe, wie nachher die Apostel. (ad ps. 17, 9.)

Die Ursache und Bedeutung der Wahrheit, dass der hl. Geist dem Gottmenschen nicht eine fremdartige Unterstützung, sondern persönlich eigengehörige Kraft sei, entwickelt Cyrill lib. 4. adv. Nest. c. 1: ‚Er wurde verherrlicht, indem anerkanntermassen der Geist die Wunderthaten wirkte: allein nicht wie ein gotterfüllter Mensch die Befähigung aus einer fremden und höhern Natur gewinnend, wie wir, sondern vielmehr den Geist als seinen eigenen (Geist) gebrauchend. Denn er war Gott dem Wesen nach, und sein Geist war ihm keineswegs fremd. Deshalb sagen wir, die Wirksamkeit des Geistes sei ihm nicht von aussen mitgeteilt noch eingepflanzt worden, wie uns selbst oder den hl. Aposteln' [1]).

‚Er ist offenbar sein eigener Geist, insofern er durch sein unaussprechliches Wesen hervorgeht und ihm gleichwesentlich ist, und er bedarf der von ihm ausgehenden Kraft nicht wie eine von aussen herbeigezogene: er gebraucht ihn vielmehr als seinen eigenen Geist, und zeigt sich durch ihn den Dämonen furchtbar' [2]).

Daher ist der hl. Geist und seine Mitwirkung die Verherrlichung Christi als wahren Gottes, da er die von ihm ausgehende Kraft und Frucht seiner persönlichen Bethätigung ist; die Verherrlichung Christi als Menschensohnes, da er das messianische Werk durch den Geist Gottes als eine zwar der

1) Ἐδοξάζετο μὲν γὰρ ὁμολογουμένως ἐνεργοῦντος τοῦ Πνεύματος τὰς θεοσημίας· ἀλλ' οὐχ ὡς ἄνθρωπος θεοφόρος ἐξ ὀθνείας καὶ ὑπερκειμένης φύσεως τὸ χρῆμα κερδαίνων, καθὰ καὶ ἡμεῖς· ὡς ἰδίῳ δὲ μᾶλλον κεχρημένος τῷ Πνεύματι. Θεὸς γὰρ ἦν φύσει καὶ οὐκ ἀλλότριον αὐτοῦ τὸ Πνεῦμα αὐτοῦ. Οὐκοῦν οὐκ ἔξωθεν οὐδὲ εἰςποίητον αὐτῷ δεδόσθαι φαμὲν τοῦ Πνεύματος τὴν ἐνέργειαν, καθὰ καὶ ἡμῖν αὐτοῖς, ἤγουν τοῖς ἁγίοις ἀποστόλοις . . . (cf. sq. Er bezieht hierher auch Luc. 6, 19.)

2) c. 4: Αὐτοῦ δηλονότι Πνεῦμά ἐστιν, ὡς δι' αὐτῆς προϊὸν τῆς ἀποῤῥήτου φύσεως αὐτοῦ καὶ ὁμοούσιον αὐτῷ καὶ οὐκ ἂν ἐδεήθη καθάπερ τινὸς τῆς ἔξωθέν τε καὶ ἐπακτῆς δυνάμεως τῆς παρ' αὐτοῦ· χρήσεται δὲ μᾶλλον, ὡς ἰδίῳ Πνεύματι, καὶ φοβερὸν ἑαυτὸν τοῖς δαίμοσιν ἀποφανεῖ δι' αὐτοῦ. (cf. sq. Ebenso com. ad Luc. c. 4, 14.

menschlichen Natur geschenkte, aber seiner göttlichen Person zugehörige und entströmende Kraft vollbringt. Die Persönlichkeit des hl. Geistes werde durch seine Proprietät, die aus- und einströmende allmächtige und belebende Kraft zu sein, nicht beeinträchtigt; unter dieser Restriktion vergleicht Cyrill das Wirken Christi durch den hl. Geist mit dem Wirken unserer Substanz durch ihre Fähigkeiten. ‚Da er zum Erweise seiner Gottheit den hl. Geist zu der Wunderthätigkeit gebrauchte, so sagt er, er werde von ihm verherrlicht, wie wenn jemand nach unserer Art von einer ihm innewohnenden Kraft oder Wissenschaft hinsichtlich irgend eines Gegenstandes sagen würde: sie wird mich verherrlichen. Denn wenn auch der Geist in besonderer Persönlichkeit ist und als für sich seiend erkannt wird, insofern er Geist und nicht Sohn ist, so ist er ihm doch nicht fremd. Denn er wird Geist der Wahrheit genannt, Christus aber ist die Wahrheit, und er wird von ihm ausgegossen, geradeso wie von Gott dem Vater. Daher verherrlichte der hl. Geist, indem er auch vermittelst der hl. Apostel die Wunder nach der Auffahrt unseres Herrn Jesu Christi wirkte, denselben: denn er wurde als wesenhafter Gott geglaubt, insofern er auch fernerhin durch seinen eigenen Geist selbstthätig war‘. — ‚Wie nämlich jeder aus uns in seiner eigenen Kraft seine Werke vollbringt, so wirkt auch Christus, den hl. Geist als seine eigene Kraft gebrauchend, die Wunder vermittelst der Heiligen. Wie wäre er also nicht Gott, da doch der hl. Geist ihm eigen ist‘ [1])?

1) Ἐπειδὴ δὲ εἰς ἔνδειξιν τῆς ἑαυτοῦ Θεότητος ἐκέχρητο τῷ ἁγίῳ Πνεύματι πρὸς μεγαλουργίαν, δεδοξάσθαι παρ’ αὐτοῦ φησιν, ὥσπερ ἂν εἰ καί τις λέγοι τῶν καθ’ ἡμᾶς, περὶ τῆς ἐνούσης ἰσχύος αὐτῷ τυχὸν ἤγουν ἐπιστήμης τῆς ἐφ’ ὁτῳοῦν, ὅτι ‚δοξάσουσί με‘. Εἰ γὰρ καὶ ἔστιν ἐν ὑποστάσει τὸ Πνεῦμα ἰδικῇ, καὶ νοεῖται καθ’ ἑαυτό, καθὸ Πνεῦμά ἐστι, καὶ οὐχ Υἱός· ἀλλ’ οὖν ἔστιν οὐκ ἀλλότριον αὐτοῦ. Πνεῦμα γὰρ ἀληθείας ὠνόμασται, καὶ ἔστι Χριστὸς ἡ ἀλήθεια, καὶ προχεῖται παρ’ αυτοῦ καθάπερ ἀμέλει καὶ ἐκ τοῦ Θεοῦ καὶ Πατρός. Ἐνεργῆσαν τοιγαροῦν τὸ Πνεῦμα καὶ διὰ χειρὸς τῶν ἁγίων Ἀποστόλων τὰ παράδοξα μετὰ τὸ ἀνελθεῖν τὸν Κυρίον ἡμῶν I. Χρ. εἰς τὸν οὐρανὸν, ἐδόξασεν αὐτόν. Ἐπιστεύθη γὰρ ὅτι Θεὸς κατὰ φύσιν εστί, πάλιν αὐτὸς ἐνεργῶν διὰ τοῦ ἰδίου Πνεύματος. ep. s. Cyr. et Syn. Alex. ad Nest. de excom. (17. al. 15.) cf. de rect. fide ad Theod. c. 36. u. de recta fide ad Reg. log. 1. ex ep. ad Rom. Ὥσπερ γὰρ ἕκαστος τῶν καθ’ ἡμᾶς ἐν ἰδίᾳ δυνάμει τὰ ἑαυτοῦ ἔργα ποιεῖ, οὕτω καὶ ὁ Χριστὸς, ὡς ἰδίᾳ δυνάμει τῷ Πνεύματι χρώμενος, ἐνεργεῖ τὰ παράδοξα διὰ τῆς τῶν ἁγίων χειρός. Εἶτα πῶς οὐκ Θεός ἐστιν, οὗ ἴδιον τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον;

Nach dem schon erwähnten Autor der dem hl. Chrysost. zugeschriebenen Homilie de Sp. s. wird Christus als Mensch vom hl. Geiste verherrlicht, weil er durch ihn den Satan besiegt habe, — als Gott beherrsche er ihn, — und weil er der reale und ideale Urheber unseres Sieges über den Satan durch die Mitteilung der Gnade desselben Geistes sei. (c. 6.)

Der hl. Ambrosius findet in dem wörtlichen Verständnis der hierher gehörigen Schriftstellen nicht eine Verdunklung, sondern eine schätzenswerte Aufhellung des göttlichen Personenverhältnisses. In seinem tract. in symb. ap. benützte er sie, um die Proprietät des hl. Geistes zu verherrlichen l. c. c. 5. Insbesondere die Hingabe Jesu zum Opfertod ist eine That der hl. Dreifaltigkeit, wie Ambrosius aus Rom. 8, 32; Gal. 2, 20; Mat. 4, 1. folgert: ‚Ergo et Spiritus diligens tradidit Dei Filium. Sicut enim una est caritas Patris et Filii, ita hanc caritatem Dei supraeffundi — also auch in die Seele Jesu nach Hebr. 9, 14, ist sein Zwischengedanke — per Spiritum stum et fructum esse sti Spiritus declaravimus, quia fructus est Spiritus: caritas, gaudium, pax, patientia. (de Sp. s. l. 1. c. 12.) — In hoc igitur Spiritus stus virgae regalis flore requievit. Bona virga, ut quidam putant, est caro Domini, quae de radice terrena ad superna se subrigens, odoriferos sacrae fructus religionis circumtulit mundo, mysteria divinae generationis et gratiam caelestibus altaribus superfundens‘. (de Sp. s. l. 2. c. 5.)

Dasselbe erklärt der hl. Augustin als eine Folge der Unzertrennlichkeit aller Gotteswerke. Wie die Menschwerdung, so sei auch die Hingabe Christi in den Tod das Werk des dreieinigen Gottes: sie werde bald dem Vater (Rom. 8, 32), bald Christo selbst (Sal. 2, 20), bald dem hl. Geiste (Hebr. 9, 14) zugeschrieben, wenn auch jedem in besonderer Weise. (de trin. l. 2, 9.)

Um den Ausgang des hl. Geistes vom Sohne zu erweisen, erörtert Augustin sein Verhältnis zum Wirken des Gottmenschen. Er konnte nur dann als wunderthätige Kraft zur Heilung der Kranken von Christus ausgehen, wenn er in seiner Persönlichkeit ewig von ihm ausgeht. ‚Et cum resurrexisset a mortuis et apparuisset discipulis suis, insufflavit et ait: Accipite Spiritum stum, ut eum etiam de se procedere ostenderet. Et ipsa est ‚Virtus quae de illo exibat‘, sicut legitur in Evan-

gelio (Luc. 6, 19), ‚et sanabat omnes'. (de tr. l. 15. c. 45.) — Ad hoc (dem Ausgang des hl. Geistes) pertinet etiam illud, quod de muliere quae fluxum sanguinis patiebatur, ait: Tetigit me aliquis, ego enim sensi de me virtutem exisse. (Luc. 8, 46.) Nam virtutis nomine appellari et Spiritum stum et eo loco clarum est . . . (Luc. 1, 34; 24, 49; Act. 1, 8.) De hac virtute credendus est dicere Evangelista: ‚Virtus de illo exibat et sanabat omnes'. (tr. 99. ad Jo. c. 7.)

Unter der messianischen Wunderthätigkeit nimmt vorzüglich die Vernichtung der dämonischen Herrschaft über den (innern und äussern) Menschen die Aufmerksamkeit des hl. Augustin in ihrer Beziehung zu den göttlichen Personen in Anspruch. Seine Erklärung zu den Worten Mat. 12 (Sermo 71) nimmt zur Grundlage die Wahrheit, dass die Wiederherstellung des Reiches oder der Herrschaft Gottes im Menschen und in der Menschheit Ziel und Inhalt des messianischen Werkes sei. Der negative Teil der messianischen Aufgabe besteht demnach in der Zerstörung der dämonischen Herrschaft über den Menschen, in der Tilgung der Sünde und in der Austreibung der Teufel. Der damit unzertrennlich verbundene positive Zweck liegt in der Besitznahme der Seelen und des ganzen Geschlechtes für Gott, oder im Aufbau des Reiches Gottes, jenes sowohl, welches in uns ist, als jenes, dem wir als Bürger angehören. Die Gemeinschaft der Kreatur mit Gott kann wegen des unendlichen Abstandes beider Naturen unmöglich eine koordinirte Verbindung sein und besteht daher notwendig in der Unterordnung des geschöpflichen Willens unter den hl. Willen Gottes, in der Erfüllung der kreatürlichen Fähigkeiten mit dem höchsten Gute. Diejenige göttliche Person, welche in ihrer Proprietät als die ebenbürtige Gemeinschaft der göttlichen Personen subsistirt und daher geeignet ist, die Kreatur durch Hinordnung und Unterordnung unter Gott in diese ewige Gemeinschaft hineinzuziehen, ist der hl. Geist. Als Geist der Gemeinschaft, welcher vom Vater und Sohn ausgeht, ist er der Geist des Reiches und der Herrschaft Gottes, der Geist der Sündenvergebung und der Freiheit, ist er der Geist, in welchem der Messias wirkt, der Geist, der durch verstockten Widerstand gegen das messianische Wirken zunächst zurückgestossen wird. (l. c. c. 18—33.)

Der hl. Hieronymus bezieht die Rede Jesu Mat. 12, 36. 37.

nicht auf das Geistwesen Gottes, sondern auf den hl. Geist; denn dieser ist die Bestätigung jenes h e i l i g e n Gotteswillens, welcher von Beelzebub und der Sünde angefeindet wird. (lib. 2 in Mat. 12, 36.) — Zu Luc. 4, 1 sagt er: ‚Ducebatur a Spiritu. Quia enim quotquot Spiritu Dei aguntur, hi filii sunt Dei, iste autem extra omnes proprie Filius Dei erat, ideo et ipsum oportebat Spiritu sto duci‘.

Von Leo dem Grossen wurde schon früher angeführt, dass das Werk unserer Erlösung der hl. Dreifaltigkeit gemeinsam und doch einer jeden Person so besonders angehöre, ‚ut Pater propitiaretur, Filius propitiaret, Spiritus s. igniret. Oportebat enim ut etiam salvandi aliquid pro se agerent et conversis ad redemtorem cordibus ab inimici dominatione discederent; quoniam sicut Ap. ait: Misit Deus Spiritum Filii sui in corda nostra clamantem: Abba Pater! Ubi autem Spiritus Domini, ibi libertas. Et: Nemo potest dicere: Domine Jesu, nisi in Spiritu sto‘. (s. 77. Pent. 3. c. 2.) Er war also die innerlich befreiende, neubelebende Kraft, welche von Jesus ausging, wenn er den Auftrag des Vaters erfüllte: ‚Ipsi quoque b. Apostoli ante passionem Domini Spiritu non carebant, nec potentia hujus virtutis aberat ab operibus salvatoris. Et cum discipulis daret infirmitatum curationem, et ejiciendorum daemonum potestatem, ejus utique Spiritus largiebatur effectus, *in quo ipsum* immundis spiritibus imperantem Judaeorum negabat impietas et divina beneficia diabolo deputabat‘. (s. 76. c. 4.)

Der hl. Geist ist die Gabe, kraft welcher die sich bekehrende Seele dem Erbarmer entgegeneilt und zum höchsten Gute hinanstrebt. Indem also hervorgehoben wird, dass Christus im hl. Geiste die Sünden vergebe und die Dämonen austreibe, wird zugleich miterklärt, der heilige Gott schaffe den zu Rechtfertigenden innerlich um, und lasse dann seine Schuld nach. Diese innere Verbindung des Erlösungswerkes und der Spendung des hl. Geistes findet nach Leo auch in 1. Petr. 1, 18 und 1. Jo. 1, 7; 5, 4 ihren Ausdruck: die Heiligung sei nichts anderes als die Insinuation des Verdienstes Christi; die Sendung des hl. Geistes ist die aus der messianischen Versöhnungsthat ausströmende Kraft, welche die Seelen ergreift. (Ep. ad flav. 28): ‚Spiritus utique sanctificationis et sanguis redemtionis et aqua baptismatis: quae tria unum sunt et individua manent nihilque eorum a sui connexione sejungitur‘.

Zu Hebr. 9, 14 ist dienlich, wie Fulgentius die Liebe als vorzügliche Frucht des hl. Messopfers erklärt, — weil sie die Wurzel der blutigen Selbstaufopferung Christi war: ‚Quoniam ergo Christus pro nobis charitate mortuus est, cum tempore sacrificii commemorationem mortis ejus facimus, charitatem nobis tribui per adventum sti Spiritus postulamus, hoc suppliciter exorantes, ut *per ipsam charitatem, qua* pro nobis Christus crucifigi dignatus est, nos quoque gratia sti Spiritus accepta, mundum crucifixum habere et mundo crucifigi possimus . . . Sic fit, ut omnes fideles, qui Deum et proximum diligunt, etiamsi non bibant calicem corporeae passionis, bibant tamen calicem dominicae charitatis . . . Sic enim calix Domini bibitur, dum sta charitas custoditur; sine qua si corpus suum quisquam tradiderit, ut ardeat, nihil ei prodest‘. (fr. 28. e. l. 8. c. fab.)

Im Anschluss an die prophetische Charakterisirung des messianischen Geistes findet Gregor der Grosse die Bedeutung der Taube und des Feuers als der Symbole des hl. Geistes darin, dass Christus zuerst im Geist der Milde und der Gnade durch die freie Mitwirkung der Büsser über die Macht der Sünde als Erlöser siegen wollte, ehe er als Richter im Geiste eifernder Heiligkeit nicht nur die Sünde, sondern auch die unbussfertigen Sünder zu verdammen komme. (lib. 2. hom. 30 in Ev. c. 6.)

Der hl. Thomas beleuchtet die Beziehungen der hl. Trinität zum Wirken Christi durch folgende Sätze. Anders bewirke der Vater die geschaffenen Dinge durch das Wort, anders mit dem Worte und dem hl. Geiste unsere Erlösung durch die Menschheit Christi. Der Logos sei kein Werkzeug des Vaters, wohl aber der Menschensohn als solcher. (s. th. p. 3. q. 34. a 1. 3[m.]) — Anders wirke der Logos in dem von ihm ausgehenden hl. Geiste die göttlichen Werke, anders Christus die gottmenschlichen Werke in demselben ihn erfüllenden Geiste (s. th. p. 2. 2[dae] q. 14. a. 1. c.)

Da die erste Ursache alles Verdienstes die göttliche Zweckbestimmung sei, und diese in dem hl. Geiste als der ewigen Ruhe des göttlichen Willens in dem vollkommenen Guten, und dem der Kreatur eingeflössten Zuge zum vollkommenen Guten den freien geschöpflichen Willen erfasse, so ist nach Thomas der inwohnende hl. Geist das erste Prinzip des Verdienstes, jedoch nach dem Masse der jedem zugeteilten Bestimmung.

Ausser Christus haben alle Auserwählten vorzüglich die Aufgabe, ihr eigenes Heil zu verdienen; die ihnen gewährte Inhabitationsgnade entwickelt demgemäss ihre unendliche Ursächlichkeit damit, dass sie einem jeden für sich die Quelle des ewigen Lebens wird. (s. th. 1. 2dae q. 114. a. 3.) — Christus dagegen ist wesentlich zum Haupte aller Auserwählten prädestinirt: in ihm offenbart sich daher die unendliche Lebens- und Triebkraft des in ihn hineingelegten Gotteswillens — des hl. Geistes — durch die stellvertretende Sühnung und Wiedererhebung derjenigen Kreaturen, deren Haupt er ist. (l. c. a. 6.) . . . ‚Sed anima Christi mota est a Deo per gratiam non solum ut ipse perveniret ad gloriam vitae aeternae, sed etiam ut alios ad eam adduceret, in quantum est caput ecclesiae et auctor salutis humanae‘.

Die vorzüglichste Erlöserthat des Herrn ist offenbar sein Opfertod. Thomas betrachtet hiebei den prinzipalen Einfluss des göttlichen Willens, der den drei Personen — nach ihrer Ordnung und Eigentümlichkeit — gemeinsam ist, und den sekundären Einfluss des menschlichen Willens Jesu, der von dem Gebote des Vaters und der Eingebung des hl. Geistes zur Erfüllung im Dienste des Logos bewegt wird. (l. c. q. 47. a. 3. 2.) — Die Opferthat Christi wird vom hl. Thomas sowohl hinsichtlich des actus solutionis als des pretium solutum auf die hl. Dreieinigkeit als erste Ursache zurückgeführt. (l. c. q. 48. a. 5. c.) Insbesondere motivirt der englische Lehrer im Com. zu Hebr. 9, 14. den Einfluss des hl. Geistes als der ausgehenden Liebeskraft auf die Selbsthingabe Christi: ‚Ponit 2do causam, quare Christus sanguinem suum fudit, quia hoc fuit Spiritus stus, cujus motu et instinctu sc. charitate Dei et proximi hoc fecit‘. (Is. 59, 19; 4, 13.)

Fassen wir das Resultat dieser Untersuchung kurz zusammen, so ergiebt sich folgendes: Da die Verherrlichung des dreieinigen Gottes das erste Ziel des Universums ist, so wäre es auffallend, wenn gerade jenes Wirken, welches dem höchsten Zweck am vorzüglichsten dient und ihm die abtrünnige Welt wieder dienstbar gemacht hat, das Wirken des Menschensohnes, von der hl. Schrift nicht deutlich in seinen Beziehungen zur Verherrlichung — i. e. zur Erkenntnis — der göttlichen Personen dargestellt worden wäre. Die gloria gratiae Dei ist der höchste Gotteszweck; das gottmenschliche Opfer ist die grösste

liturgische That des Universums: sollte die hl. Schrift verfehlen, den höchsten Ursprung der messianischen Gottverherrlichung nicht nur in dem Gebote des Vaters, und in der Erfüllung des Wortes, sondern auch in der Eingebung des hl. Geistes zu enthüllen? — In Gerechtigkeit und Barmherzigkeit glänzt die Glorie des Vaters, der des eingebornen Sohnes nicht geschont, um die Sünde zu vernichten und die Sünder zu retten; in Gerechtigkeit und Barmherzigkeit leuchtet die Glorie des Sohnes, der in seiner Knechtsgestalt bis zum Tode gehorsam geworden, um Sühne und Gnade zu schaffen: in Gerechtigkeit und Barmherzigkeit strahlt auch die Glorie des hl. Geistes, der den hohen Priester und das Opferlamm antrieb, aus hl. Liebeseifer der beleidigten Majestät die Ehre, und der zugrundgehenden Welt den Frieden zu geben.

5. Artikel. Von den Beziehungen des Werkes Christi, oder des Erfolges seiner irdischen Sendung zu den göttlichen Personen.

Es bedarf keines eigentlichen Nachweises, welches die Aufgabe und der Erfolg der messianischen Thätigkeit war. Die prophetische Verkündigung, die typische Vorbildung, die Entwicklung der öffentlichen Wirksamkeit Christi machen es unzweifelhaft, dass die Erlösung, die Offenbarung und die Grundlegung des Reiches Gottes auf Erden Ziel und Erfolg der Thätigkeit Christi waren. Zu diesem dreifachen Werke war Jesus in dreifacher Würde gesandt und gesalbt worden, als Hohepriester, um das Hindernis der Verbindung zwischen Gott und Menschen, die Sünde zu entfernen; die übernatürliche Bundesgemeinschaft selbst stellte er als Prophet durch die Offenbarung für die Erkenntnis, und als König durch das neutestamentliche Gesetz für den freien Willen wieder her. Die Welt bedurfte der Reinigung, der Erleuchtung und der Einigung: der Messias führte sie auf diesem dreifachen Wege zu Gott zurück. Wir können das dreifache messianische Werk schon als vollbracht ansehen, weil sein siegreicher Erfolg nach Jo. 16, 33. prinzipiell entschieden ist, und Christus nach der Unterbrechung, welche seine sichtbare Mission bis zum jüngsten Tage erfährt, als Richter an jedem einzelnen und im ganzen Universum nur definitiv vollziehen wird, was er während seines irdischen Lebens prinzipiell gethan hat.

In seinem dreifachen Amte stellt sich der Heiland vorzüglich als Mittler dar. Sein Mittleramt ist ein dreifaches, weil auf Seite des Menschen drei Gründe der Vermittlungsbedürftigkeit vorliegen: die Sünde, als Grund der Trennung, musste vernichtet, und die doppelte Geistesanlage des Menschen als erkennenden und liebenden Wesens zu Gott hinaufgerichtet werden.

Auch auf Seite Gottes zeigt sich eine eigentümliche Unterschiedenheit in der Weise, wie die göttlichen Personen in Folge der messianischen Thätigkeit wieder in Verbindung mit dem Menschengeschlechte getreten sind.

Nach der Lehre der hl. Schrift ist es vorzüglich Gott der Vater, welcher durch das priesterliche Amt Jesu Christi versöhnt, durch seine Lehre geoffenbart und verherrlicht, dessen Herrschaft verwirklicht wird. Christus selbst als Gottessohn ist der Vollbringer der Versöhnung, der Engel des grossen Rates, der Gründer des Gottesreiches. Der hl. Geist dagegen ist so sehr die Mitteilung dieser göttlichen Güter an die freie Kreatur, dass er selbst die Nachlassung der Sünden, das Licht der Herzen und das Reich Gottes genannt wird. — Zweifellos ist die hl. Dreifaltigkeit der durch Christi Opfer versöhnte, durch seine Lehre erkannte und in seinem Reiche herrschende Gott, weil die Einheit des königlichen Wesens unteilbar ist; indessen bringt es der wahre und wirkliche Gegensatz der Personen in der Einheit mit sich, dass eine jede derselben nicht minder in ihrer eigentümlichen, als in ihrer gemeinsamen Vollkommenheit verherrlicht wird.

Indem der ewige Vater nicht blos als Gott gegenüber der Schöpfung, sondern auch als Prinzip gegenüber den ausgehenden Personen der Gottheit die Würde der ersten und höchsten Autorität besitzt, ist er in besonderer Weise Inhaber der göttlichen Majestät, welche durch die Sünde angegriffen und verletzt wird.

Die Sünde ist ja wesentlich eine Auflehnung gegen Gott als die absolute königliche Majestät; eine Verweigerung oder Unterlassung des Gehorsams gegenüber dem Herrn und Ursprung aller Dinge. (Wird Gott als letztes Zielgut der Geschöpfe betrachtet, so stellt sich die Sünde als Thorheit im biblischen Sinne dar.) Die königliche Autorität entspringt aus der eigenen Unabhängigkeit Gottes und seiner Urheberschaft gegenüber allem andern. Obgleich diese Würde kraft der einen

wesenhaften Aseität allen drei Personen gleichmässig zukömmt, eignet sie dennoch dem Vater als dem Prinzip des Sohnes und Geistes in vorzüglicher Weise: er wird daher vor den übrigen Personen durch die sündhafte Rebellion in der Würde und Autorität des höchsten Prinzips beleidigt und demgemäss durch das hohepriesterliche Opfer Jesu versöhnt. Dem Sohne und hl. Geiste entspricht es hinwiederum, die Kreatur zur — freiwilligen oder gezwungenen — Unterwerfung, Versöhnung und Anerkennung der königlichen Natur und Würde derjenigen Person zu bewegen, von welcher sie dieselbe königliche Natur und Würde ewig empfangen.

Zu einem ähnlichen Resultat führt die Betrachtung der Gottheit als des höchsten Gutes und beseligenden Zieles aller Dinge. Das höchste Gut ist Gott insofern, als er seine Güte selber ist, d. h. von niemanden ein Gut empfängt, sondern die Quelle aller andern Güter ist. Der geschöpfliche Wille, nach Gottes Bild eingerichtet, kömmt erst zur endgiltigen Ruhe und Befriedigung, wenn er zum Urquell aller Güter vorgedrungen ist. Nun sind die göttlichen Personen das eine und ungeteilte unendliche Gut vermöge ihrer wesenhaften Vollkommenheit; sie sind es aber auch in ihrer relativen Vollkommenheit und gegensätzlichen Eigentümlichkeit, und weisen insofern auf den Vater als den Ursprung ihrer unendlichen Güte zurück. Der begnadigte Wille der freien Kreatur findet daher seine volle Beseligung dann, wenn er sich vom Geiste Gottes getragen durch den Sohn und mit dem eingebornen Sohne zum himmlischen Vater hinaufgeschwungen hat.

Der Verstand findet seine Befriedigung in der Erkenntnis der Ursachen, und zwar seine volle Beseligung in der Erkenntnis der ersten Ursache, und dies mehr in dem Gebiete des Notwendigen, als des Zufälligen. Die göttlichen Personen sind die eine und ungeteilte Ursache aller zufälligen Dinge vermöge ihrer gemeinsamen Weisheit, Liebe und Allmacht; aber der Vater ist ihnen gegenüber wiederum Prinzip, nicht als frei und absolut hervorbringende Ursache, sondern als notwendiger Ursprung. — Man könnte zwar sagen, die höchste Erkenntnis bestehe in der Zurückführung der göttlichen Eigenschaften, Ideen und Akte auf sein unendlich vollkommenes Wesen — das sog. metaphysische Konstitutivum; — allein Gott kann nicht als Prinzip seiner Eigenschaften, Akte und

Ideen aufgefasst werden, weil das Verhältnis von principium und principiatum einen wahren und sachlichen Unterschied voraussetzt, die göttliche Natur dagegen einen solchen Unterschied zwischen Wesen, Eigenschaften und Akten, sowie zwischen Subjekt und Objekt vermöge ihrer reinsten Einfachheit ausschliesst. Es ist daher unmöglich, die letzte Vollendung der intellektuellen Einsicht in der Zurückführung der göttlichen Eigenschaften u. dgl. auf ein metaphysisches Konstitutiv als deren logischen Grund zu erkennen; vielmehr schliesst die gotteswürdige und wahre Erkenntnis jeden andern Unterschied, als denjenigen der Personen in Gott aus. Im Gegensatz der Personen kann und muss sich allein das Verhältnis von Prinzip und Produkt in Gott finden; hierin allein kann also die höchste und beseligendste Wahrheit verborgen sein: der Hervorgang des Unendlichen vom Unendlichen, des Notwendigen aus dem Notwendigen, des Ewigen vom Ewigen. Diese Erkenntnis allein, welche sich auf den Ursprung der göttlichen Personen bezieht, hat alle Eigenschaften einer inhaltlich und formell vollendeten Erkenntnis: ihr Objekt ist der Hervorgang der ewig-notwendigen Wahrheit aus ihrem ewig-notwendigen Grunde, und hat nichts Zufälliges an sich, wie der Ursprung der Kreaturen aus Gott. Wenn daher das wahre Erkennen auf die erste Ursache, und das vollkommene Erkennen auf das Notwendige geht, so findet die Vernunft ihre höchste intellektuelle Befriedigung darin, dass sie nicht blos zum notwendigen Prinzip der zufälligen Wahrheiten, der schöpferischen Gottheit vordringt, sondern dass sie auch das erste Prinzip der notwendigen Wahrheit in der ewigen Dreifaltigkeit erreicht. Es ist von geheimnisvoller Bedeutung, dass Christus in seinem hohenpriesterlichen Gebete besonders die Anschauung des ewigen Vaters als das Wesen des ewigen Lebens hervorhebt. (Jo. 17, 3.)

Es wäre verkehrt, wenn man hieraus die Folgerung ziehen wollte, Sohn und Geist seien in geringerer Weise das Ziel des messianischen Werkes: sie sind es nicht minder, aber in relativ gegensätzlicher Weise. Je mehr die Herrlichkeit des Vaters in seiner Proprietät als ersten Prinzips aller Autorität, Wahrheit und Güte gepriesen wird, desto herrlicher erstrahlt auch die ihr gegensätzlich entsprechende Vollkommenheit seines Wortes und Geistes, deren gleicher Ruhm es ist, von einem solchen Ursprung auszugehen, wie es des Vaters unendliche

Ehre ist, der Ursprung so erhabener Personen zu sein. Demnach ist es die eigentümliche Herrlichkeit des Sohnes, der Erfüller des göttlichen Ratschlusses, das Wort der Offenbarung, der Begründer des Gottesstaates und der Spender der himmlischen Gaben zu sein, während der Vater der Repräsentant der beleidigten und zu versöhnenden Majestät, der verborgene Ursprung aller notwendigen und zufälligen Wahrheit, und das Prinzip aller ewigen und zeitlichen Autorität ist. Er ist eben in jeder Hinsicht Deus producens neque procedens. Dem hl. Geiste dagegen gebührt in besonderer Weise der Vorzug, die mitgeteilte Gabe und Frucht der Versöhnung, die inspirirte Ueberzeugung von der göttlichen Wahrheit, und die in den geschöpflichen Willen eingedrungene Gottesherrschaft zu sein, weil er der Deus procedens per modum amoris ist. Als Gott wird er mit dem Vater und Sohne versöhnt und angebetet, wie er mit ihnen als ewiger König herrscht und regiert; als Gabe der Liebe und Frucht der Heiligkeit ist er die über die Schöpfung ausgegossene Reinigung, Erleuchtung und Einigung, das Unterpfand der Versöhnung, das einsichtige Verständnis der Wahrheit, die königliche Liebe, deren Dienen Herrschen ist.

Der Kreatur gegenüber sind alle drei Personen ein Erbarmer, eine Wahrheit, eine Majestät; dem Vater gegenüber ist der Sohn der Engel des grossen Rates, der für die königliche Ehre des Vaters eifernde Gott; der hl. Geist ist als die hervorgehende Liebe die Gabe des Heiles und der Wahrheit, die von der lebendigen Majestät ausströmende Kraft, welche die Welt mit Furcht und Liebe ergreift und zum Reiche Gottes umgestaltet.

2. In Würdigung dessen, was die gesamte Darstellungsweise der hl. Schrift, der Liturgie und der Väter der spekulativen Betrachtung geradezu aufnötigt, müssen wir sagen, der Vater sei diejenige Person, welcher Christus als überweltlicher Liturg durch sein dreifaches Amt diente, und der hl. Geist sei die ebenbürtige Frucht des gottmenschlichen Werkes. Diese Beziehung des messianischen Werkes stimmt mit dem innergöttlichen Verhältnis derselben ganz überein; denn die liturgische Wirksamkeit Christi ist die zeitliche Fortsetzung dessen, was er als Abglanz, Sohn und Wort des Vaters ewig ist, und zwar an sich und in ihrer Vollendung durch den hl. Geist, dessen ewiger Ausgang die notwendige Folge der Generation

des Wortes, und dessen zeitliche Sendung die Frucht und Besiegelung des messianischen Wirkens ist.

Die hl. Schriften des neuen Testamentes fassen daher die segensreiche Fülle alles Verdienens und Wirkens Christi darin zusammen, dass sie ihn als den Spender des hl. Geistes darstellen. Die Gottesgabe von unendlichem Wert, die Verheissung des Vaters, das Unterpfand seiner Versöhnung und des ewigen Lebens ist der ebenbürtige Inbegriff aller Verdienste des Erlösers. Durch die Spendung des hl. Geistes hat Christus die Befreiung von Schuld und Sünde besiegelt; durch die Mitteilung des Geistes der Wahrheit hat er seine prophetische, durch die Einflössung des Geistes der Liebe seine königliche Mission erfüllt.

Tit. 3, 4—7 entwickelt das trinitarische Verhältnis im Erlösungswerke, und Thomas fügt die Begründung bei, warum Christus als Gott und Mensch die Geistesgabe als die Frucht seines gottmenschlichen Werkes spendete: ‚In Christo enim duas naturas invenimus et ad utramque pertinet, quod Christus det Spiritum stum. Quantum quidem ad divinam, quia est Verbum, ex quo simul et a Patre procedit ut Amor. Amor autem in nobis procedit ex conceptione cordis, cujus conceptio est Verbum. — Quantum vero ad humanam, quia Christus accepit summam plenitudinem ejus, ita quod per eum ad omnes derivatur, ‚plenum gratiae et veritatis‘, Jo. 1. et paulo post ‚et de plenitudine ejus nos omnes accepimus‘; et Jo. 3. 34. Et ideo baptismus et alia sacramenta non habent efficaciam nisi virtute humanitatis et passionis Christi‘. (com. in ep. s. Paul.)

Damit begründete Johannes der Täufer die unendliche Ueberlegenheit des Messias im Vergleich zu ihm und allen Propheten: Mat. 3, 11; Marc. 1, 8; Luc. 3, 16; 12, 49—51; 17, 20; Jo. 1, 33. Act. 1, 5. vgl. ferner Jo. 4, 13. 14; 7, 38. 39. Die Ausgiessung des hl. Geistes ist die Errungenschaft des hohenpriesterlichen Gebetes Jesu im Himmel[1]) und die Erfüllung aller Verheissungen[2]). Der hl. Geist ist der Erweis und das Zeugnis der gottmenschlichen Wirksamkeit Jesu Christi (Rom. 1, 3. 4; Gal. 3, 1—5) und der Inbegriff

1) Jo, 14, 16. Act, 2, 38. 39. cf. ferner Act. 3, 26; 5, 29—32; 10, 44—47; 11, 15—17; 15, 8. 9.

2) Luc. 24, 29; Act. 1, 7 sq. Gal. 3, 13. 14; Eph. 1, 13. 1. Petr. 1, 10—12. Jo. 4, 13. 14; 7, 38. 39. Apoc. 7, 14—17.

seines Segens (Rom. 1, 7; 2 Cor. 11, 2. 3), der Beweis der göttlichen Wahrheit des von Christus gestifteten Bundes (Gal. 3, 1 sq. 4, 4—7) und die Verwirklichung dieses Gottesbundes (1. Jo. 3, 24; 4, 13). Seine Spendung ist das neutestamentliche Gesetz, welches Christus als Gesetzgeber des Lebens, nicht blos eines todten Buchstabens, den gläubigen Seelen einprägt. (2. Cor. 3, 6; Rom. 7, 12. cf. com. Thomae.) Das alte Gesetz war ‚spiritualis; lex tamen nova non solum dicitur lex spiritualis, sed lex Spiritus, quia non solum a Spiritu sto est, sed Spiritus stus eam imprimit cordi quod inhabitat'. (ad l. c.)

Wie der Geist der Welt der nach aussen strömende Einfluss aller im Wesen und Streben der Welt verborgenen Kräfte ist, so ist der hl. Geist die Ausströmung der göttlichen Tendenzen. (1. Cor. 2.) Er ist die Quelle aller Charismen des jetzigen Gnadenstandes, und alle sind ohne ihn, die Gabe der Gaben, nichts. (2. Cor. 12. 13.) Er ist endlich Quelle und Unterpfand aller zukünftigen Güter der Seligkeit. (2. Cor. 1, 22; 5, 5. cf. Thom. ad l. c.): ‚Semen autem spirituale est gratia Spiritus sti, et hoc semen est virtute continens totam perfectionem beatitudinis, unde dicitur pignus et arrha beatitudinis'. (2. Cor. 6, 8.)

Diese apostolische Darstellung spiegelt sich in der Auffassung der Apostelschüler, wie Clemens 1. Cor. c. 2. und Irenäus adv. haer. l. 4. c. 37; l. 5. c. 1. und in den patristischen Erörterungen wieder.

Chrysostomus, der Meister teleologischer Erkenntnis zeigt in der Erklärung zu ps. 44. c. 2, wie die Spendung des hl. Geistes das Ziel des messianischen Wirkens und der Ursprung aller heiligenden Kräfte sei. Daher sei auch der hl. Geist in Gestalt einer Taube über Jesus erschienen, um zu bezeugen, dass er als Gottmensch ihn, die Gabe aller Gaben, in unendlicher Fülle besitze und demnach auch geben könne.

In der ersten Homilie auf Pfingsten entwickelt er, die Sendung des hl. Geistes sei die Frucht und das Unterpfand der vom Vater angenommenen stellvertretenden Genugthuung Christi. Der hl. Geist sei dies immer; (was er aus 1. Reg. 3, 1. Dan. 3, 38 erklärt und durch Jo. 7, 38 nachweist.) Daher musste erst das Lamm Gottes als Versöhnungsopfer dargebracht werden, ehe die Gabe aller Gaben gespendet werden konnte. (c. 2. 3.)

Der hl. Nicephorus preist Christum, dass er nicht geschriebene Gesetze, sondern den hl. Geist als Erbschaft des neuen Testamentes hinterlassen habe; denn durch den hl. Geist würden die göttlichen Gesetze inneres Eigentum der Kirche und der Christen; er sei eine Gabe, aus welcher ebenso die Kraft des Spenders, wie seine eigene erkannt werden könne. (apol. p. s. imag. c. 52. c. med.)

Cyrill von Alexandrien weist den Arianern gegenüber nach, der Logos sei der Bundesmittler, der χορηγός der alttestamentl. und der neutestamentl. Bundesgnade: daraus folge, dass die Bedeutung der Geistesspendung unter den Bundesgnaden eine ebenso centrale und prinzipale ist, wie die Stellung Christi unter den Ministern beider Testamente [1]).

Diese Idee führt Cyrill am Gleichnis vom barmherzigen Samaritan in ihren einzelnen Momenten durch. Der barmherzige Samaritan ist Christus, der in seiner Menschwerdung das Elend unserer verwundeten Menschheit auf sich nahm, und dieselbe dem hospitium der katholischen Kirche zur Pflege übergab. Die beiden Denare seien die beiden Testamente, d. i. Bundesgnaden, welche ja e i n e n Gott offenbarten, e i n e n Gottescharakter einprägten und von e i n e m Geiste diktirt sind. Der Wirt, welchem die verwundete Menschheit zur Pflege übergeben sei, nämlich das apostolische Hirtenamt, müsse von dem Seinigen hinzulegen, und zwar die eigene Hirtensorgfalt und Mühe, bis der Herr des Bundes zur Vergeltung wiederkehre. (com. in Luc. 10, 34.)

Das Mysterium des priesterlichen Amtes in Beziehung auf die hl. Trinität beleuchtet Cyrill durch folgende Gedanken: Der göttliche Logos habe zur Ausübung seines Priestertums die menschliche Natur gewissermassen wie ein hohenpriesterliches Gewand angezogen. (thes. l. 21.) Die Summe seiner priesterlichen Verdienste, der Reichtum und die Würde des neuen Bundes sei die Ausgiessung des hl. Geistes. Diese Gabe (εὐλογία schlechthin) sei nicht blos der Born der gegenwärtigen Segnungen, sondern auch das Pfand einstigen vollkommenen Gottesbesitzes [2]).

1) cf. lib. de trin. c. 7; ad ps. 3, 9; ps. 22, v. 2. u. ad Rom. 8, 11.

2) thes. l, 34. p. 597—601. com. ad 2. Cor. 5, 18. Der Logos gleiche der Wolke, welche Israel aus der Gefangenschaft führte; die Gnade des hl. Geistes dem belebenden Wasser, welches sie spende.

Die erhabene Idee des himmlischen Priestertums nach der Darstellung des Hebräerbriefes führt Cyrill sowohl hinsichtlich der liturgischen Opfergabe, als der sie entgegennehmenden Gottheit, wie der dafür gewährten Segnung näher aus. Die Opfergabe ist zunächst die mit dem Logos vereinigte und dadurch in ihrer ursprünglichen Schönheit wiederhergestellte menschliche Natur; im Verlauf der Zeiten wird die gesamte geheiligte Menschheit — oblatio gentium in Spiritu perfecta — zum Weiheopfer in der Hand des himmlischen Hohepriesters.

Derjenige, welchem das priesterliche Opfer Jesu dargebracht wird, ist der himmlische Vater, aber in der Einheit seines Sohnes und Geistes. Die Frucht und Belohnung seiner himmlischen Liturgie ist die von ihm für seinen mystischen Leib erflehte und empfangene beste und notwendigste Gabe: die Spendung des hl. Geistes für die mit ihm durch den Glauben vereinigten Glieder. (de rect. fid. ad reg. l. 2. c. 26. c. 44. ad Hebr. 8, 1. c. 46. ad Hebr. 9, 24. und c. 50.) — Zur Vollendung des messianischen Werkes durch den mystischen Christus — die Kirche — war es nämlich notwendig, die Gabe des hl. Geistes zu vermitteln, weil die Jünger noch mehr als der Herr beim Antritt seines messianischen Amtes der Anerkennung des Vaters und der Salbung mit dem Geiste Gottes bedurften. (com. in Jo. l. 11. c. 10. ad 17, 18. 19.)

Der Mittler sei Gott und Mensch (cf. Thom. s. th. p. 3. q. 48. a. 6. 3^{m}.): als Gott gewährt und spendet er den hl. Geist aus freier Autorität; denn obgleich der hl. Geist vom Vater ausgehe, so sei er doch der eigene Geist des Sohnes, weil er aus seinem Wesen zum persönlichen Selbstand hervortrete und durch ihn — aber nicht διακονικῶς — der Schöpfung zur Einprägung seiner Aehnlichkeit im Namen des Vaters mitgeteilt werde. (l. c. ad Jo. 17, 18. 19. p. 540. C. D.) — Als Hohepriester erflehe Christus den hl. Geist für die Seinigen. Denn nur die Mitteilung des hl. Geistes konnte Adam Gottes Idee gemäss heiligen; nur sie kann auch die gefallene Menschheit der ursprünglichen Idee entsprechend wiederherstellen. Der hl. Geist ist nämlich — in Weise der Einprägung oder Inspiration — das Bild des Sohnes, und seine Einwohnung macht die Kreatur dem Ebenbild des Vaters ähnlich. (l. c. 541—544; ebenso l. 11. c. 11. ad Jo. 17, 20. 21:) ‚Daher bittet

er, dass hiefür die durch den Geist (vermittelte) Segensfülle und Heiligung von seinem eigenen Vater herabgesandt werde, aber ganz und gar durch ihn selbst'[1]. — Das Priestertum Jesu Christi erfleht nicht nur, sondern erwirbt auch die Gabe des hl. Geistes in der Weise des Verdienstes, indem er seine menschliche Natur zu einem Opfer für uns heiligte und weihte. ‚Er stellte sich nämlich selbst Gott dem Vater als ein priesterliches und heiliges Opfer dar, die Welt mit ihm aussöhnend, und das menschliche Geschlecht, welches der göttlichen Freundschaft verlustig gegangen war, in dieselbe zurückführend. Er ist nämlich dem Schriftwort gemäss unser Friede. Unsere Wiederaufnahme zu Gott ist jedoch nicht anders durch den erlösenden Christus vollendet zu denken, als vermittelst der im Geiste (mitgeteilten) Gemeinschaft und Heiligung. Denn dasjenige, was uns mit Gott verbindet und gleichsam einigt, ist der Geist, durch dessen Empfang wir in der Teilnahme und Gemeinschaft der göttlichen Natur erwiesen werden. Ihn empfangen wir durch den Sohn (als Verdiener und Spender), und im Sohne den Vater'[2].

Ganz ähnlich ist die Darstellung des Priestertums Christi nach seiner Verherrlichung, wie sie uns Ambrosius giebt: ‚Illuvias ejusdem corporis aeternae claritatis suae lumine illustravit, ut ad nos per tramitem corporis ejus lux sti Spiritus et aeternae vitae gratia redundaret Ascendit in coelos, obtulit Patri suo hominem illum gratissimum munus, consedit ad dexteram . . . Misit nobis Spiritum stum de propria sua et ipsa una substantia sua, protectorem, sanctificatorem et deductorem in vitam aeternam'. (de div. fil. l. c. 8.) — Damit ist der Menschheit die Fülle der göttlichen Segnungen zu teil geworden. ‚Quid igitur sti Spiritus operatione divinius, cum etiam benedictionum suarum praesulem Spiritum Deus ipse testatur,

1) Καὶ γοῦν ἐπ' αὐτὰ τὴν διὰ τοῦ Πνεύματος εὐλογίαν καὶ ἁγιασμὸν καταπέμπεσθαι παρὰ τοῦ ἰδίου Πατρὸς ἐρωτᾷ, δι' ἑαυτοῦ δὲ πάντως.

2) Προσεκόμισε γὰρ ἑαυτὸν ὥσπερ ἱερεῖόν τε καὶ ἅγιον θῦμα τῷ Θεῷ καὶ Πατρὶ, κόσμον αὐτῷ καταλάσσων καὶ συνάγων εἰς φιλίαν τὸ ταύτης ὠλισθηκὸς, τοῦτ' ἔστι τὸ γένος τὸ ἀνθρώπινον. Αὐτὸς γάρ ἐστιν ἡ εἰρήνη ἡμῶν κατὰ τὸ γεγραμμένον. Ἥ γε μὴν ἐπανάληψις ἡμῶν ἡ πρὸς Θεὸν οὐχ ἑτέρως ἂν νοοῖτο τετελεσμένη διὰ Χριστοῦ τοῦ σώζοντος, εἰ μὴ διὰ τῆς ἐν Πνεύματι κοινωνίας καὶ ἁγιασμοῦ. Τὸ γὰρ συνεῖρον ἡμᾶς καὶ οἱονεὶ συνενοῦν τῷ Θεῷ τὸ Πνεῦμά ἐστιν, ὅ δὴ καὶ λαβόντες μέτοχοι καὶ κοινωνοί τῆς θείας ἀναδεικνύμεθα φύσεως καὶ αὐτὸν εἰςδεχόμεθα δι' Υἱοῦ καὶ ἐν Υἱῷ τὸν Πατέρα. (l. c. 544. D. sq. 545 B.)

dicens (Is. 44, 3.): Ponam Spiritum meum super semen tuum, et benedictiones meas super filios tuos? Nulla enim potest esse plena benedictio, nisi per infusionem Spiritus sti. Unde et Apostolus nil melius hoc nobis quod optaret, invenit. Col. 1, 9 sq. (de Sp. s. l. 1. c. 7. c. 11.)

Der hl. Hieronymus vergleicht die Gaben des hl. Geistes in ihrem Verhältnis zum Χορηγός des neuen Bundes mit den sieben Söhnen Jobs, des typischen Christus in seinem Leiden. (com. in l. Job. c. 1. u. ad 42, 12 sq.—16; cf. ad 38, 8. 9.)

Als Machtwort des Vaters wäre der Logos auch dann Vollbringer des Erlösungsratschlusses gewesen, wenn Gott eine andere Form unserer Erlösung als diejenige der priesterlichen Genugthuung gewählt hätte. Nachdem es ihm gefallen, uns nicht durch die Macht seiner Gnade, sondern durch die Sühnung der Gerechtigkeit zu befreien, wurde die göttliche Wirksamkeit des allmächtigen Wortes unter der Form hohenpriesterlicher Selbsthingabe verhüllt. Es ist dies ein Gedanke, welchen die Väter gerne entwickelten: ‚Quas (potestates tenebrarum) ille Agnus sine ullo ab eis peccati debito occisus, non potentia potestatis prius quam justitia sanguinis vicit‘. (Aug. de trin. l. 15, c. 44.) — Leo d. G.: ‚Sic consilium suum dirigens in effectum, ut ad dominationem diaboli destruendam magis uteretur justitia rationis, quam potestate virtutis‘. (serm. 64. de pass. 13. c. 2.) — Athanasius log. de incarn. V. c. 20.: ‚Es vereinigte sich also hiebei dieses Zweifache in wunderbarer Weise: dass a) der Tod Aller in dem Leib des Herrn vollbracht, und b) der Tod und die Verwesung durch das mit ihm vereinigte Wort vernichtet wurde. Denn es war der Tod notwendig und musste für alle eintreten, um die allgemeine Schuld zu tilgen‘ [1]). Daher ist der Geist der Liebe sowohl eine Gabe der sich frei mitteilenden Gottheit, als eine Frucht des menschlichen Verdienstes Christi, und letzteres in der doppelten Richtung auf die Liebe Gottes und des Nächsten, zumal dieselbe doppelte Liebe die Wurzel des messianischen Verdienstes war. ‚Hoc significans Dominus Jesus bis dedit Spiritum stum, semel in

1) Καὶ συνέβαινεν ἀμφότερα ἐν ταυτῷ γενέσθαι παραδόξως· 1. ὅτι τε ὁ πάντων θάνατος ἐν τῷ κυριακῷ σώματι ἐπληροῦτο (durch Sühnung), 2. καὶ ὁ θάνατος καὶ ἡ φθορὰ διὰ τὸν συνόντα Λόγον ἐξηφανίζετο (durch den Willen des Logos. — item c. 8. Cyr. Al. de inc. Verb. c. 10. Thom. s. th. p. 3. q. 48. a. 6. 3 m.)

terra propter dilectionem proximi, et iterum de coelo propter dilectionem Dei'. (Augustinus de trin. l. 15. c. 46.)

Der Charakter des Verdienstes eignet der messianischen Wirksamkeit nur kraft des hohenpriesterlichen Amtes, weil beide Begriffe sich einschliessen. Demzufolge ist auch die Ausgiessung des hl. Geistes nur die Frucht des Priestertums Christi, nicht seines prophetischen und königlichen Amtes. Wohl ist sein prophetisches und königliches Wirken zugleich meritorisch, aber nur als actus imperatus des hohenpriesterlichen Willens, welcher das ganze messianische Leben mit allen Geheimnissen seiner Erniedrigung und Erhöhung zu einem grossen Opfer des Gehorsams weihte. — In ähnlicher Weise nimmt das Denken an der Freiheit, Verantwortlichkeit und Verdienstlichkeit oder an der sittlichen Qualität des Wollens teil, aber nur insofern, als es vom Willen veranlasst, beeinflusst oder geduldet ist. Andrerseits ist das Thun des Wollens nicht durch sich erleuchtet, bewusst und verständig, sondern durch die es innerlich begleitende und durchdringende Erkenntnisthätigkeit.

Die Spendung des hl. Geistes ist demnach nichts anderes, als die von dem Erlösungswillen des allmächtigen Wortes ausströmende und in die Kreatur eindringende Kraft der Erlösung. Die Menschheit Christi aber ist das Werkzeug dieses erlösenden Wollens und Wirkens, und zwar so, dass sie durch ihre priesterliche Opferthat die Sendung des hl. Geistes zur Einführung der Seelen in die geoffenbarte Wahrheit und zur Einigung im Gottesstaate als ihr Verdienst erfleht und erlangt.

Der Ausgang des hl. Geistes aus dem Logos war nach seiner Verherrlichung wie während seiner Erniedrigung durch die angenommene Menschheit und deren Werke vermittelt. Ein Unterschied fand hierin nur in dem Masse statt, in welchem der hl. Geist frei vom Logos kraft seines gottmenschlichen Gebetes und Verdienstes und vermittelst seiner gottmenschlichen Worte und Werke zur Reinigung, Erleuchtung und Entzündung der Menschheit ausströmte. So lange das gottmenschliche Werk, das grosse Sakrament unserer Wiederherstellung, die medicina salutis noch nicht vollendet war, blieb die von der Gottheit Christi ausströmende Geistesgnade beschränkt und verborgen. Aber immerhin waren die Predigten und Wunder Christi Gnadenmittel, durch welche der Geist des Verstandes

und der Wissenschaft in die Herzen seiner Jünger und Anhänger eindrang, nach dem Pfingsttag wie vorher: denn immer predigte der Herr wie Einer, der Macht hat. Allerdings, nachdem das gottmenschliche Leben auf Erden, das sacramentum salutis vollbracht war, da begann die hl. Flut des lebendigen Wassers in reichem Ueberfluss und fast sichtbar vom Throne Gottes und des Lammes herabzufliessen. (Apoc. 22, 1. 2; Ezech. 47, 1 sq.) — Wenn auch unsern Augen entrückt, ist gleichwohl die vermittelnde Ursächlichkeit der hl. Menschheit des Erlösers bezüglich der jetzt waltenden Geistesgnade nicht vermindert. Es darf nämlich bei der Würdigung der Predigten und Wunder, Arbeiten und Leiden Christi nicht übersehen werden, dass sie nicht blos für seine Zeitgenossen sakramentale Mittel des Heiles sein sollten, sondern auch für die nachfolgenden Geschlechter, auf welche die heiligende Kraft des Lebens Jesu und seiner Geheimnisse durch die Evangelien und die liturgische Feier des Kirchenjahres übergeleitet wird.

Wenn hiebei vorzüglich auf die prophetische Thätigkeit Christi in ihrer Beziehung zum hl. Geiste Rücksicht genommen wurde, so ist leicht einzusehen, dass ganz dasselbe von seinem königlichen Wirken gilt. Der Herr hat schon während seines irdischen Lebens die Herzen mächtig an sich gezogen (1. Petr. 1, 8.), obschon er erklärte, erst nach seiner Erhöhung alles an sich ziehen zu wollen. Dieselben Worte, welche die Jünger begeisterten, alles zu verlassen, und die Sünder zur Bekehrung riefen, haben auch nach seiner Himmelfahrt ihre Kraft nicht verloren; vielmehr entfaltet der alles überwindende und für Gott erobernde Liebesgeist, der durch sie seinen Weg zu den Herzen nahm, nach vollbrachter Versöhnung seine aus dem Worte des Vaters entspringende und durch dessen Menschwerdung vermittelte Wirksamkeit viel ungehemmter und freier. Die Worte und Thaten des Menschensohnes sind von unvergänglicher Kraft, weil sie von dem lebendigmachenden Geiste erfüllt sind, der ewig vom Sohne ausgeht, auf seiner Menschheit bleibt, und durch die Geheimnisse seiner Menschheit dem gesamten Geschlechte wieder zu teil wird.

3. Damit ist der Uebergang zu dem Geheimnis der **Verherrlichung** des Menschensohnes gegeben.

Der hl. Geist ist in seiner ewigen Persönlichkeit die Glorie des Sohnes, weil er von ihm ausgeht, und gleichwohl — als einiger Gott und als Bestätigung seiner unendlichen Heiligkeit — in ihm bleibt. Da nun seine zeitliche Sendung die Frucht des gottmenschlichen Verdienstes Christi ist, so ist die über uns ausgegossene Gnade des hl. Geistes die Glorie des Erlösers, die göttliche Bestätigung seiner Urheberschaft unseres Heiles. Dessenungeachtet bleibt er in dem meritorischen Prinzip seiner zeitlichen Spendung als die messianische Salbung und als die Krone des messianischen Triumphes, insofern nämlich als die Herrlichkeit, welche Christus den Seinigen durch seine Erniedrigung verdiente, vor allem an ihm selbst als dem Haupte des Gottesstaates verwirklicht wurde.

Als Geist, der aus der Liebe des erhabensten Gutes hervorgeht, ist er heiliger und heiligender Geist, und erfüllt den Messias als den Urheber des Heiles mit innerer Salbung und Kraft, mit dem Drang des Liebeseifers für Gottes Ehre und mit der Sorge menschenfreundlicher Erbarmung. — Als Geist, der aus der Liebe des unendlichen Gutes hervorgeht, ist er die süsse Gemeinschaft Gottes und seiner seligen Wonne, und krönt den Messias mit der insbes. vom 20. und 44. Psalme geschilderten Herrlichkeit. Ausströmend von Christus bekundet er die verborgene Gnadenfülle seiner innern Heiligkeit und die offenbare Glorie seines Triumphes.

Nach der biblischen Darstellung verherrlichen sich die göttlichen Personen gegenseitig; jedoch nach der Ordnung des Ursprungs. Der Sohn verherrlicht den Vater, weil er ihn offenbart, seinen Willen erfüllt, und ihm Genugthuung leistet. Der Vater verherrlicht den Sohn, indem er durch ihn den göttlichen Ratschluss ausführt und ihn seiner Menschheit nach auf den ewigen Herrscherthron ruft. Der hl. Geist verherrlicht Christum, indem er das Werk der Offenbarung, Reinigung und Heiligung nach Christi Bild und Gesetz in den Kreaturen durchführt, und die Welt von der göttlichen Würde und Kraft des Menschensohnes überzeugt.

Der hl. Basilius zeigt, dass der hl. Geist allein im Stande sei, den Vater und Sohn würdig zu verherrlichen — die Kreatur nur beseelt von ihm —; denn er sei es, der als Geist der Wahrheit die geschöpfliche Vernunft zur Erkenntnis ihrer Macht und Grösse erhebe, und als himmlischer Tröster das Gemüt

mit der Süssigkeit ihrer Güte durchdringe. (de Sp. s. c. 18. n. 46.)

Gregor von Nyssa erkennt die Glorie des Logos im hl. Geiste, weil dieser als ewige Hypostase die unendliche Fruchtbarkeit seines Ursprungs darthue. Indem der Logos in seiner Knechtsgestalt mit derselben Herrlichkeit gekrönt zu werden verlangte, welche er vor Gründung der Welt hatte, habe er die Verherrlichung durch den hl. Geist erfleht, — offenbar weil dieser die Welt von seiner verborgenen Gottheit und Liebe, und von dem Werte seines unerschöpflichen Verdienstes überzeuge, und damit den messianischen Triumph in den Heiligen und über die Welt vollende. (adv. Maced. c. 22; adv. Apollinarem c. 53. schliesst:) ‚Vom Eingebornen sagt der Apostel, es seien durch ihn die Zeiten geschaffen worden, und die dem eingebornen Gott vor allen Zeiten zukommende Herrlichkeit ist der hl. Geist. Was er also dem bei dem Vater seienden Christus war, ehe die Welt entstand, dasselbe wird er auch dem mit Christus Vereinigten am Ende der Zeiten‘.

Durch die Einkehr des hl. Geistes werden die Seelen der Gläubigen das Eigentum Christi; darum sei der hl. Geist das königliche Chrisma des Herrn, als seine lebendige Herrschaft. ‚Wenn nun der Sohn von Natur König, das Sinnbild des Königtums aber die Salbung ist, was für ein Verständnis wird dann durch die Entwicklung nahegelegt? Dass die Salbung demjenigen, der vermöge seines Wesens König ist, nichts äusserliches, und dass der Geist mit der hl. Dreifaltigkeit nicht als etwas fremdes und auswärtiges verbunden ist. König ist nämlich der Sohn; die lebendige, wesenhafte und eigenpersönliche Königsherrschaft aber ist der hl. Geist, mit welchem gesalbt der Eingeborne Christus und König des Weltalls ist. Wenn also der Vater König, der Eingeborne König, der hl. Geist die Königsherrschaft ist, so ist der Begriff des Königtums der Dreifaltigkeit einer‘[1]). — Obgleich der Menschensohn schon

1) Εἰ οὖν τῇ φύσει βασιλεὺς ὁ Υἱὸς, βασιλείας δὲ σύμβολόν ἐστι τὸ χρίσμα, τί σοι διὰ τῆς ἀκολουθίας ὁ λόγος ἐνδείκνυται; ὅτι οὐκ ἀλλότριόν τί ἐστι τοῦ κατὰ φύσιν βασιλέως τὸ χρίσμα, οὐδὲ ὡς ξένον τι καὶ ἀλλόφυλον τῇ ἁγίᾳ Τριάδι τὸ Πνεῦμα συντέτακται. Βασιλεὺς μὲν γὰρ ὁ Υἱὸς· βασιλεία δὲ ζῶσα καὶ οὐσιώδης καὶ ἐνυπόστατος τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, ᾗ χρισθεὶς ὁ Μονογενὴς, Χριστός ἐστι καὶ βασιλεὺς τῶν ὄντων. Εἰ οὖν βασιλεὺς ὁ Πατὴρ, βασιλεὺς δὲ ὁ Μονογενὴς, βασιλεία δὲ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, εἷς πάντως τῆς βασιλείας ἐστὶ τῆς Τριάδος ὁ λόγος. (log.

im Augenblick der hypostatischen Union mit dem hl. Geiste gesalbt, und demnach mit der Herrlichkeit wie des Eingebornen vom Vater erfüllt wurde, so trat dieselbe doch dem Plane des Erlösungswerkes entsprechend nur stufenweise hervor (dispensative): [Geburt, Tempelbesuch] Taufe, Verklärung, Auferstehung, Himmelfahrt, Wiederkunft. (lib. c. Apollinar. c. 53. t. 2. p. 1252 sq.)

Die Herrlichkeit der hl. Menschheit Christi ist vor allem ihre selige Gottschauung und die darauf beruhende innigste Lebensgemeinschaft mit der hl. Dreifaltigkeit. Ausserdem besteht sie in der Würde der höchsten und allgemeinsten Kausalität im Werke der Wiederherstellung und Vereinigung aller Begnadigten zu einem Gottesstaate.

Da Christus diese Ursächlichkeit dem Auftrage seines Vaters und dem Antrieb des hl. Geistes gemäss in seinem dreifachen Amte ausübte, so ist der Geist seines Wirkens die Glorie seines Propheten-, Priester- und Königtums. Er vollbrachte das Werk der Versöhnung Gottes mit der Welt im Geiste der eifernden Liebe Gottes, mit solcher Liebe für Gottes Ehre und mit solchem Hass gegen die Sünde, dass er sich selbst als blutiges Sühnopfer hingab. Dieses in der That im Geiste der Heiligkeit dargebrachte Opfer ist von unendlichem Wert, und abgesehen von Gott selbst, kann es kein grösseres Gut und keinen grösseren Reichtum geben, als das Verdienst Christi, sowohl in Ansehung der hl. Gesinnung, welche es beseelt, als der Gabe, welche es erworben, und der Unwürdigkeit derjenigen, für welche es aufgeopfert worden ist. In letzterer Hinsicht, nach welcher Christus sein Opfer aus erbarmendem Mitleid mit den verlornen Schäflein Israels gebracht hat, ist der g u t e Geist die Glorie seines Priestertums. (Hebr. 4, 15 sq.)

Als Prophet lehrte Jesus in herablassender Einfachheit, in schlichten Gleichnissen, weil der gute Geist Gottes über ihm war; aber auch wie einer, der Macht hat. — Als König regiert er im Geiste der Sanftmut als guter Hirt; jedoch nicht minder im Geiste der Heiligkeit als gerechter und unerbittlicher Richter. So atmet das messianische Walten Christi in jeder Hinsicht den Geist der Barmherzigkeit und der Gerechtigkeit:

in 1. Cor. 15, 28. t. 1. p. 1320. C. D. item l. adv. Maced. c. 16. cf. Cyr. πῶς εἰς βασιλέα κέχρισται, χρίσμα λαβὼν τὸ Πνεῦμα Χριστός; dial. 7. de trin.)

dieser Geist ist sein göttlicher Ruhm und seine selbstverdiente Glorie. (cf. Ambrosius de Sp. s. l. 1. c. 16.)

Die einzelnen Stufen, auf welchen Christus aus dem Stande der Erniedrigung bis zur Rechten des Vaters emporstieg, sind nichts anderes als die allmälig nach aussen dringenden Strahlen der in ihm verborgenen gloria quasi Unigeniti a Patre. Der äussere Stand des Körpers wie der Seele sollte allmälig der innern Würde vollkommen entsprechen.

Die hl. Väter verfehlen nicht, die Mitwirkung des Vaters und des hl. Geistes in den einzelnen Stadien der Verherrlichung Christi hervorzuheben, damit die Wahrheit, der Vater wirke alles durch den Sohn im hl. Geiste, in allem, besonders in den grössern Gottesthaten zur Ehre der hl. Dreifaltigkeit ihre konsequente Bewährung finde.

Der hl. Athanasius thut dies bezüglich der Auferstehung Christi, insofern sie zugleich eine Auferweckung durch den Vater, der übrigens nicht anders als durch den Logos wirke, sei. (de inc. et c. Ar. c. 12.)

Didymus der Blinde zeigt aus der hl. Schrift, dass die Auferweckung Christi allen drei Personen zugeschrieben werde; und zwar wegen der Einheit der Natur und des Wirkens, deren Norm auch durch die Aufnahme einer menschlichen Natur in die Hypostase des Logos keine Störung erlitt. (de trin. l. 2. c. 7. n. 2.)

Cyrill von Alexandrien begründet die Tendenz der hl. Schrift, die Auferstehung Christi als das Werk der gesamten Trinität darzustellen, metaphysisch mit dem Gesetze ihres Zusammenwirkens nach der Ordnung des Ursprungs, und teleologisch mit dem von Christus gewollten Zwecke, die Herrlichkeit des dreieinigen Gottes in allem zu offenbaren. Letztere Begründung giebt er zu Rom. 6, 4, wo der Apostel sagt: ‚Christus surrexit a mortuis per gloriam Patris‘. (explan. in ep. ad Rom.) —

Die erstere Begründung entwickelt Cyrill an mehreren Stellen, um die Notwendigkeit des trinitarischen Zusammenwirkens ins Licht zu stellen, und um zu zeigen, dass jede Person der lebendigen Gottheit die höchste Ursache des Lebens sei, wenn auch in der Eigentümlichkeit immanenten Gegensatzes. (cf. de rect. fid. ad Reg. l. 2. c. 51. t. 9. p. 1405—1409. ed Mig.)

Obgleich der Leib Christi persönliches Eigentum des

Logos war, so lag doch die Auferstehungskraft nicht in der geschöpflichen Natur, sondern in der Gottheit des Wortes; daher war die Auferweckung der Menschheit — wenn auch als wahre Auferstehung — ein trinitarisches Werk, weil es unmöglich ist, dass der Logos anders wirke, denn als Erfüller des väterlichen Willens und durch die Mitteilung des von ihm ausgehenden Lebensgeistes. (l. c. p. 1408.)

In der Mitwirkung des Vaters und hl. Geistes zur Wiederbelebung des Leibes Christi sei nichts Nachteiliges für die Würde und Macht seiner göttlichen Person; denn wie es keine Unvollkommenheit des Logos sei, nur als das Wort des Vaters und als Ursprung des hl. Geistes Gott sein zu können, so sei es auch keine Schwäche für ihn, nur in vollkommener Dreieinigkeit wirksam zu sein. ‚Unser Herr Jesus Christus wird vom Vater auferweckt, indem die Belebung seines Fleisches durch den hl. Geist, der sein Geist ist, bewirkt wurde; dass er nämlich selbst seinen eigenen Tempel belebte, spricht er den Juden gegenüber aus: Zerstöret diesen Tempel, und in drei Tagen werde ich ihn aufbauen. Wenn er also auch vom Vater auferweckt genannt wird, so erstand er doch selbst durch den hl. Geist: denn alle Gotteswerke werden vom Vater durch den Sohn im Geiste vollbracht: folglich wird Christus auch unsere Leiber vom Tode auferwecken‘ [1]), . . . aber wieder in der Gemeinschaft seines Vaters durch Einflössung seines Geistes (de r. f. ad reg. l. 2. c. 51. p. 1409.)

Die patristische Auffassung des 23. (und 46.) Psalmes bot Gelegenheit, die weitere Mitwirkung des hl. Geistes zur Verherrlichung Christi im Himmel zu schildern. Er war es, der durch seine Erleuchtung die Glorie des Gottmenschen den Chören der Engel offenbar machte, und sie begeisterte, dem triumphirenden Messias göttliche Huldigung darzubringen. Cyr. Al. ad ps. 46. u. thes. log. 20. t. 8. p. 332. und viele Väter bei Erklärung erw. Psalmen.

1) Ἐγήγερται ὁ Κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς ὁ Χριστὸς παρὰ τοῦ Πατρὸς, ἐνεργουμένης περὶ τὴν σάρκα αὐτοῦ τῆς ζωῆς διὰ τοῦ ἁγίου Πνεύματος, ὅ ἐστιν αὐτοῦ· ὅτι γὰρ αὐτὸς τὸν ἴδιον ἐζωοποίει ναὸν, λέγει πρὸς Ἰουδαίους· λύσατε τὸν ναὸν τοῦτον, καὶ ἐν τρίσιν ἡμέραις ἐγερῶ αὐτόν. Οὐκοῦν κᾂν εἰ ἐγηγέρθαι λέγοιτο παρὰ τοῦ Πατρὸς, ἀλλ' οὖν αὐτὸς ἦν ἀνιστὰς διὰ τοῦ ἁγίου Πνεύματος· πάντα γὰρ ἐνεργεῖται τὰ θεοπρεπῆ παρὰ τοῦ Πατρὸς διὰ Υἱοῦ ἐν Πνεύματι· ἐγερεῖ τοίνυν καὶ τὰ ἡμῶν σώματα ἐκ νεκρῶν ὁ Χριστός. (explan. ad Rom. 8, 11; dial. de s. trin. t. 8. 961. B.—964 C.)

Diese Betrachtungsweise schaute in den prophetischen und apokalyptischen Theophanien und den Christusdarstellungen unter der Lichtgestalt des Menschensohnes die dreieinige Gottheit, den Vater, dessen hypostatisches Antlitz und Ebenbild der Gottmensch ist, und den hl. Geist in dem von Christus ausstrahlenden Feuerglanz, welcher die unter der Menschengestalt verborgene Glorie offenbart.

So schaute auch Stephanus den Menschensohn in der Glorie des Vaters in splendoribus sanctitatis, in dem Lichtglanz, der hypostatisch von ihm ausstrahlt und den Geist des Stephanus erleuchtete. Denn, sagen die Väter, wie hätte derselbe Jesum ohne den hl. Geist schauen können, wenn es unmöglich ist, ohne den Beistand dieses Geistes den Namen Jesu anzurufen?

Der hl. Thomas — und mit ihm das officium transfigurationis — erklärt die Erscheinungen der Verklärung Christi im Lichte dieser trinitarischen Beziehungen. Wie die Theophanie bei der Taufe Jesu eine Offenbarung des Mysteriums der Gnade in ihren trinitarischen Beziehungen war, so zeigt die Verklärung das Mysterium der Glorie Christi und seiner Glieder in derselben Hinsicht. (s. th. p. 3. q. 45. a 4. 2$^{m.}$)

Die unmittelbare Einsicht in die Tiefen der Gottheit ist auch in der hl. Menschheit des Erlösers die erste Ursache ihrer höchsten Seligkeit; aber die vollkommene Erkenntnis des Universums und das Bewusstsein ihrer königlichen Stellung in demselben, sowie die begeisterte Anbetung und dankbare Liebe aller Heiligen, sind nicht zu unterschätzende Quellen seliger Wonne für die hl. Seele Jesu Christi. Der 15. 20. 21. 23, 7 sq. 44. 68, 31 sq. Psalm (Is. 53, 10 sq. Prov. 8, 30. cf. Cyr. ad ps. 15, 11.) gab den Vätern willkommene Gelegenheit, die unaussprechliche Wonne zu schildern, welche dem Menschensohne aus der Betrachtung der reichen Segnungen des messianischen Wirkens, und der ihm dargebrachten göttlichen Verehrung aller Engel und Menschen quillt. Er ist gesalbt mit dem Oel der Freude, wie der Sänger des 44. Psalmes prophetisch singt. Die Einwohnung des Trösters, der seinen ewigen Ursprung in der göttlichen Person Christi hat, vollendet das unerforschliche Mysterium der Menschwerdung, indem er der gottvereinigten Menschheit die reichste Teilnahme an der göttlichen Heiligkeit und Seligkeit bringt. — So ist das Geheim-

nis der hl. Dreifaltigkeit Wurzel und Krone des Mysteriums Christi: seine Wurzel durch die Sendung des Vaters, durch die Herablassung des Sohnes, durch die Salbung des hl. Geistes; seine Krone durch die Versöhnung des Vaters, in der Verherrlichung des Namens Jesu, durch die Verdienung des hl. Geistes.

Sechstes Kapitel.

Von den Beziehungen zu den Personen der Gottheit, welche im Mysterium der Gnade enthalten sind.

1. Artikel. Die Inhabitationsgnade als übernatürliche Relation ontologisch betrachtet.

Die Frucht des Erlösungswerkes Christi ist die Wiederbegnadigung des Menschen, die Wiederherstellung des Standes der ursprünglichen Heiligkeit und Gerechtigkeit, die Wiederanknüpfung der übernatürlichen Beziehungen des Menschenwesens zu Gott. Wenn auch der ursprüngliche Gnadenstand nach thatsächlicher Ordnung nur durch die Vermittlung und in der Gemeinschaft der Kirche wiederhergestellt wird, so ist es doch ohne Gefährdung des innern und äussern Zusammenhangs der Heilsthaten Gottes möglich, das Mysterium der Gnade oder die übernatürliche Verbindung des Menschen mit Gott zuerst für sich allein zu betrachten. Gott ist nämlich für sich allein die genügende Ursache der übernatürlichen Heiligung und Beseligung; die Wahrheit, dass er, ohne es zu bedürfen, die Vollendung des Heilswerkes in den einzelnen Seelen ausserdem noch von der Mitbeteiligung anderer Ursachen, — der Kirche und ihres Hauptes, — und von der Herstellung anderer Beziehungen, — der Nächstenliebe und des lebendigen Glaubens an Christus, — abhängig gemacht hat, wird hiebei mit nichten übersehen. Bei der Untersuchung der Organisation unserer übernatürlichen Ausstattung nimmt die Einwohnung Gottes in der begnadigten Seele die erste Stelle ein. Denn sie verhält sich zu jeder andern Gnade wie das Ziel zu seiner Vorbereitung, und wie das ungeschaffene Gut zur geschaffenen Gabe.

Dass in der gegenwärtigen Gnadenordnung überhaupt

eine übernatürliche Einwohnung Gottes, und zwar insbesondere des hl. Geistes in der gerechtfertigten Seele stattfinde, wurde in einem frühern Abschnitt bewiesen und auch dargethan, dass die göttliche Inhabitation das innere Ziel des gesamten Heilswerkes sei.

Diejenigen Fragen bezüglich der Gnadeneinwohnung, welche uns hier beschäftigen, haben den Einfluss derselben auf die übernatürliche Ausstattung der Auserwählten zum Gegenstande. — Zuerst tritt uns die Frage entgegen, unter welche Kategorie des Seienden die Inhabitation Gottes in der Seele gehöre?

Da die Inhabitation eine Gnade ist, so kann sie in der Seele nur als Accidenz inhäriren, nicht als etwas substantielles; die Gnade ist nämlich wesentlich Uebernatur, kann also nicht die Substanz eines Dinges sein. Die Inhabitation ist andrerseits kein geschaffenes Sein, wenn sie auch in der Zeit anfangen und aufhören kann; es ist dies die Folge des zeitlichen Wesens, in welchem sie verwirklicht wird. Sie ist an sich eine ungeschaffene Gnade oder Gott selbst, wie er sich seiner Kreatur schenkt. Das Ungeschaffene kann nun in keiner Hinsicht einem kreatürlichen Subjekt als Eigenschaft (absolutes Accidens) inhäriren, oder dasselbe in der Art einer innern Beschaffenheit vollenden; dies widerspricht der höchsten Substantialität Gottes.

Folglich kann die Inhabitation nur unter die Kategorie der Relation fallen. Die Kriterien der Relation beweisen dasselbe in direkter Weise, indem sie sich alle in der Gnadeneinwohnung vorfinden. Zu einer Relation gehören nämlich zwei Termini, ein Grund, auf welchem das Bezüglichsein (ad aliquid esse) beruht, und das Verhältnis selbst, welches die Seele der Relation ist.

Die Termini der Relation, welche in der Gotteseinwohnung vorliegt, sind Gott und der Mensch; ihr Fundament ist göttlicherseits der Sendungs- und Inhabitationsratschluss, geschöpflicherseits die vollkommene Vorbereitung dazu durch geschaffene Gnadengaben, eingegossene Tugenden, übernatürliche Akte. Das Verhältnis selbst, welches die Relation in ihrem ad aliquid esse konstituirt, ist die Beziehung des erkennenden und liebenden Geistes zu Gott als dem unmittelbar gegenständlich gewordenen Inhalt der Erkenntnis und Liebe.

Ist diese Relation real? ist sie es auf beiden Seiten, oder

nur geschöpflicherseits? — Eine Beziehung entspringt entweder aus Aehnlichkeit und Verschiedenheit, oder aus Wirken und Leiden, oder aus dem Verhältnis des Gemessenen zu seinem Masse. Nach aristotelischer Bestimmung ist sie dann real, wenn 1. ihr Subjekt, 2. ihr Terminus, und 3. ihr Fundament wirkliche Dinge sind, und wenn ausserdem zwischen Subjekt und Terminus ein wirklicher Unterschied obwaltet. Brentano fügt erläuternd als Merkmale nicht wirklicher Relationen bei: 1. wenn die Relation ohne reale Aenderung des Subjektes anfange oder aufhöre, (ad 3) 2. wenn das (leidende) Subjekt die Einwirkung, welche Fundament der Beziehung ist, ebenso gut von einer andern Ursache erfahren könne. In letzterm Falle scheint mir jedoch nicht die Realität, sondern nur die Notwendigkeit der Relation aufgehoben zu sein. Es ist kein Grund einzusehen, warum es nicht ebenso zufällige w i r k l i c h e Relationen, wie Substanzen und Qualitäten geben sollte. Dazu kömmt, dass bei Stellung der Frage, ob eine gewisse Einwirkung auch von einer andern Ursache empfangen werden könne, a) nur die in der thatsächlichen Welt vorhandenen Ursachen in Betracht kommen, und b) die individualisirenden Umstände nicht übersehen werden dürfen. Als Beispiel diene ein Kind, wie es in seiner Individualität von diesen Eltern gezeugt, von diesen Erziehern gebildet, von dieser Umgebung und Lebensgestaltung in seinem Charakter beeinflusst wird. Für unsere Untersuchung ist dieser Umstand zunächst ohne weitern Belang, da die Einwirkungen, welche die Kreatur von Gott empfängt, in der Regel nicht von andern Ursachen herrühren können; nur bezüglich unserer Beziehung zu Christus ist zu bedenken, dass die Realität derselben kaum bezweifelt werden kann, obgleich die Ursächlichkeit seiner menschlichen Natur auch anderweitig hätte ersetzt werden können.

Die Relation des Erkennenden zu seinem formalen Objekt ist real, wenn nicht letzterm die Realität mangelt, wie den Fiktionen und teilweise auch den Universalien. Da die Wahrheit das formelle und notwendige Objekt der Erkenntnis ist, dieselbe jedoch nicht als Universale, sondern nur in Gott, dessen Wesen sie ist, Realität besitzt, so ist die Beziehung der Vernunft zu Gott als ihrer formellen Vollendung real und notwendig, wenn auch in ihrer Verwirklichung von zwei Bedingungen abhängig, nämlich davon, dass Gott in freier Liebe

die Befriedigung unseres Erkenntnisvermögens sein will, und dass die erforderliche Disposition herbeigeführt wird. Analog verhält es sich mit der Relation des Willens zu den geliebten Gütern und Personen.

Das Fundament einer Relation kann nach herkömmlicher Bestimmung in der Aehnlichkeit und Verschiedenheit, im Massverhältnis, im Wirken und Leiden, oder in Koexistenz und Succession liegen. Wenn die Aehnlichkeit und das Massverhältnis nicht aus einer realen Abhängigkeit des bezüglichen Subjektes von dem Terminus der Beziehung hervorgeht, so ist die dadurch begründete Relation nur eine logische Beziehung. Liegt die Relation des Geschöpfes zu Gott vor, welche in einem Verhältnis der Aehnlichkeit besteht, so ist dieselbe immer real, weil von Gottes Ursächlichkeit abhängig. Die Grundlage der Relation muss selbst etwas Wirkliches sein, wenn die auf ihr beruhende Relation auf Realität Anspruch erheben soll. Es ist nun kreatürlicherseits zweifellos, dass die Sendung und Einwohnung der göttlichen Personen im Pilgerstande nur verbunden mit der heiligmachenden Gnade stattfinden könne, und im Stande der Vollendung die selige Anschauung zur unmittelbaren Folge habe. Die Veränderung, welche der göttliche Sendungsratschluss demzufolge in dem geschaffenen Geiste hervorbringt, ist von hochbedeutender Wirklichkeit; folglich auch die entsprechende Relation. — In Gott selbst ist das eigentliche Fundament unserer übernatürlichen Beziehung zu ihm in eminentem Sinn real; d. h. der Heilsratschluss besitzt keine Wirklichkeit für sich und im Gegensatz zum notwendigen Sein Gottes, aber er ist mit letzterm identisch.

Die Untersuchung des Inhaltes der Inhabitationsgnade als übernatürlicher Beziehung hat zur Aufgabe, die ontologische, psychologische und genetische Ordnung nachzuweisen, in welcher sich diese Relation verwirklicht. Nur die vernünftige Kreatur ist fähig, zu derartigen übernatürlichen Beziehungen zu Gott erhoben zu werden; denn nur diese besitzt Vermögen, mit welchen sie die göttliche Vollkommenheit zur eigenen Vergöttlichung aufnehmen kann, die Vernunft als Potenz für die höchste Wahrheit, und den Willen als Potenz für die Güte. Die Substanz der Geschöpfe ist eine in sich abgeschlossene Wirklichkeit, und daher nicht mehr im Stande, eine spezifisch höhere Vollkommenheit in sich aufzunehmen; nicht durch sub-

stantielle Veränderung, sondern nur vermöge ihrer Fähigkeiten ist sie für weitere Vollkommenheit empfänglich. Hieraus folgt, dass die übernatürliche Vollendung irgend welcher Art dem geschöpflichen Geist nicht unmittelbar in seinem substantiellen Sein, sondern nur mittelbar durch seine beiden Vermögen zu teil werden könne. Die Uebernatur ist für jedes Geschöpf accidentell, und kömmt den begnadigten Wesen nur mittelst ihrer accidentellen Fähigkeiten zu.

Diese Sätze haben auch für die ungeschaffene Inhabitationsgnade ungeschmälerte Geltung. Das Unendliche kann nur als Wahrheit und Güte von dem Endlichen unmittelbar aufgenommen werden, und demnach nur vermittelst des Erkenntnis- und Willensvermögens. Da indessen nicht diese Vermögen das wahre und eigentliche Subjekt ihrer formellen Vollendung sind, sondern die geistige Substanz, welche durch ihre Vernunft die Wahrheit erfasst, so ist es auch die Substanz des Geschöpfes, welche im eigentlichen Sinne durch die selige Anschauung Gottes oder die Bestimmung dazu zu Gott in übernatürliche Beziehung tritt und vergöttlicht wird. Ontologisch ist demnach die Relation der Gotteseinwohnung zwar durch die geistigen Vermögen vermittelt; aber das Subjekt derselben ist die vernünftige Wesenheit.

2. Artikel. Die Inhabitationsgnade ist als übernatürliche Relation zur höchsten Wahrheit und Güte durch das Wort Gottes für die Erkenntnis, und durch den hl. Geist für den Willen vermittelt.

Psychologisch ist die Ordnung der göttlichen Einkehr im geschaffenen Geiste der Art, dass Gott als die höchste Wahrheit vom Verstande als Erkenntnisform aufgenommen wird, und dann die entsprechende Bewegung des Willens auf sich als das erkannte und erfasste höchste Gut hin erregt. Die Erkenntnis geht naturgemäss dem Wollen voran, da nichts gewollt werden kann, so lange es der Erkenntnis verborgen ist.

Der hl. Thomas begründet diesen Primat des Intellektes folgendermassen. Durch die Erkenntnis werde das erkennende Subjekt eigentümlich bestimmt, d. h. es werde ihm eine Erkenntnisform eingeprägt. Wie nun bei den Naturwesen der substantiellen Form die Neigung und Hinbewegung zu der entsprechenden Bethätigung folge, so bewirke die im Intellekt auf-

genommene Erkenntnisform eine neue Neigung zu einer ihr entsprechenden Bethätigung. Da jedoch der Wille nicht in partikulären Gütern, sondern in dem Guten an sich sein Formalobjekt habe, so sei die von den partikulären Erkenntnisformen erregte Neigung für den Willen nicht determinirend.

Die psychologische Ordnung, welche der Begriff und die Natur der beiden geistigen Fähigkeiten mit sich bringt, findet sich übrigens erst dann vollkommen verwirklicht, wenn die Entwicklung beider Vermögen am Ziele angelangt ist, nämlich in der Anschauung Gottes. Denn beide Vermögen empfangen zwar ihre höchste übernatürliche Vollendung durch ein und dieselbe Einsenkung Gottes in den begnadigten Geist; allein ihr Verhalten zu ihrem Formalobjekt ist nicht gleichartig, so dass die stufenweise Verwirklichung der Selbstmitteilung Gottes auf Verstand und Willen eine verschiedenartige Wirkung ausübt.

Die Mängel, welche der Vermittlung der göttlichen Wahrheit durch die positive Offenbarung anhaften, hindern vielmehr die, Inhabitation Gottes vermöge der Erkenntnis, als vermöge der Liebe. Die Vernunft kann sich nämlich zwar über die Defekte einzelner intelligibler Formen erheben, indem sie dieselbe durch andere korrigirt, aber von den Defekten aller kann sie sich nicht emanzipiren, da ihr das einzige Mittel dazu, die der höchsten Wahrheit entsprechende Idee oder Erkenntnisform fehlt. Das Denken kann eben über seine Formalursache, nämlich die Form, wie das Erkannte im Erkennenden ist, nicht hinaus.

Dagegen ist das Formalobjekt des Willens nicht das Gute, wie es im wollenden Subjekte, sondern wie es in seiner eigenen Güte ist. Hieraus entsteht zunächst das reine, selbstlose Wohlgefallen am Guten, und die Liebe uneigennütziger Freundschaft, wenn es ein persönliches Wesen ist: die Liebe schlechthin. Durch Reflexion wird der Gegenstand des Wohlgefallens und der Freundschaft das Prinzip einer zweiten Willensneigung, insofern er nämlich zum liebenden Subjekte in Beziehung gesetzt und mit seiner Güte in das eigene Wesen des Liebenden aufgenommen werden kann. Das Vermögen, durch welches wir die Dinge aufnehmen, ist die Erkenntnis — der Sinne und des Geistes —; so entsteht die Liebe der Begierlichkeit (amor concupiscentiae), und insofern sie auf den Besitz Gottes in der Anschauung seiner Güte geht, die übernatürliche Hoffnung.

Daher sind die Mängel, welche der Offenbarungsvermittlung anhaften, für den Willen nur accidentell; sie sind nicht ohne wichtige Bedeutung, aber sie sind nicht von jener Bedeutung, wie für die Vernunft. Welche Konsequenzen sich hieraus für die Gotteseinwohnung während des Pilgerstandes ergeben, wird der folgende Artikel zum Gegenstande haben; jetzt haben wir die psychologische Ordnung, in welcher sich die Inhabitationsgnade verwirklicht, ausschliesslich mit Rücksicht auf die geistigen Thätigkeiten an sich zu untersuchen. Es ist dies nicht blos der wissenschaftlichen Vollständigkeit wegen, sondern zur Würdigung des Mysteriums und seiner genetischen Verwirklichung von unentbehrlicher Bedeutung. Da die psychologische Ordnung jedoch erst im Stande der geistigen Vollendung zur ungeschmälerten Geltung gelangt, so ist es notwendig, die Gotteseinwohnung in den vollendeten Seligen zu untersuchen.

1. Die Erkenntnis vollzieht sich formell durch die Aufnahme der Erkenntnisform in das Erkenntnisvermögen. Wenn das intelligible Sein dem wirklichen Sein des Gegenstandes gleichkömmt, ist die Erkenntnis hinsichtlich desselben vollkommen. Die Vernunft bedarf deshalb zur vollkommenen Erkenntnis Gottes einer dem göttlichen Sein entsprechenden Erkenntnisform, durch deren Aufnahme sich die Gotteserkenntnis vollzieht. Es ist nun kein geschaffenes Erkenntnisbild (species) noch irgend ein aussergöttliches intelligibles Sein geeignet, die Wesenheit Gottes ebenbürtig darzustellen. Nichts Geschaffenes kann daher eine der göttlichen Wahrheit und Geistigkeit entsprechende Erkenntnis vermitteln, nur das göttliche Wesen selbst wäre dazu geeignet.

Dasselbe ist in der That auch geeignet, ein immanentes Erkenntnisprinzip für den geschaffenen Geist zu werden. Wegen seiner reinsten Wirklichkeit als die Wahrheit an sich wird das göttliche Sein von keinem von ihm selbst verschiedenen Subjekt aufgenommen, partizipirt und limitirt, wie die Formen der Engel von ihrem Fürsichsein, und die Seelen der Menschen von ihrer Materie. Die Zusammensetzung aus Potenz und Akt, Materie und Form macht auch die geistigen Wesen unfähig, unmittelbar als Erkenntnisformen einen andern Intellekt zu informiren. Denn Erkenntnisform ist das Seiende nur als von

der limitirenden Materie und Potenz abstrahirte Wirklichkeit und Wahrheit: ‚quo quid est actu, eo est intelligibile'.

Auch dem göttlichen Wesen kömmt Unmitteilbarkeit zu, aber nur insofern sie von der Wirklichkeit, nicht aber von dem aufnehmenden Subjekt verursacht ist, d. h. insofern sie eine reine Vollkommenheit ist. Gott besitzt Unmitteilbarkeit, weil er zur letzten Vollendung und Begründung seines Wesens keines Unterstandes — um einen deutschen Ausdruck der mittelalterlichen Philosophie zu gebrauchen — oder keiner Mitteilung an irgend ein Subjekt bedarf. Die göttliche Wesenheit selbst ist die letzte Vollendung ihres Seins, und vollkommenste Dreipersönlichkeit durch ihre eigene Aktualität. Daher ist Gott andrerseits von den Mängeln frei, welche der kreatürlichen Unmitteilbarkeit anhaften, nämlich von der Unfähigkeit, die Erkenntnisform eines andern Geistes zu werden, weil seine Unmitteilbarkeit nicht aus Beschränkung entspringt.

Gott bedarf zur Vollkommenheit seines Bestandes keiner Wesensmitteilung an eine Subsistenz oder Materie, wie die Formen der Engel und Menschen; aber er kann sich aus Freigebigkeit dem geschaffenen Geiste darbieten und einprägen. Die reinste Immaterialität des göttlichen Wesens — es ist schlechthin ἄνευ ὕλης, also schlechthin intelligibel — ist daher der Grund, dass es sich unmittelbar durch sich selbst der geschöpflichen Vernunft zur Erkenntnis vergegenwärtigen kann. Da das als Erkenntnisform eingeprägte göttliche Wesen zugleich die Würde der Persönlichkeit besitzt, so ist die Einprägung desselben in die Vernunft eine persönliche Einkehr und Inwohnung.

Es erhebt sich nun die weitere Frage, unter welchem Begriff oder in welcher Person Gott als Erkenntnisform in den geschaffenen Geist herabsteige?

Hiezu wird erfordert, die göttliche Natur als ewige Erkenntnis zu betrachten, und zu vergleichen, wie sich das menschliche Erkenntnisvermögen potentiell zu ihr verhalten könne. Die wirkliche Erkenntnis kömmt so zu stande, dass nach hergestellter Disposition aller Faktoren das Erkenntnisvermögen eine intelligible Form (species intelligibilis impressa) aufnimmt, und die so befruchtete Kraft ein Urteil bildet, in welchem sie die erkannte Wahrheit ausspricht. Die Form, in welcher dieses Erkenntnisprodukt (intentio, species expressa,

verbum mentis) hervorgeht, ist je nach der Evidenz der Sache entweder ungewiss, oder fragend, oder sicher; je nach dem Zweck entweder theoretisch oder praktisch, je nach dem Objekte entweder eine Definition oder eine accidentelle Prädikation; je nach dem Verhalten des Intellektes bejahend oder verneinend. Ein verneinendes Urteil ist niemals eine Definition oder Wesenserkenntnis, und demgemäss keine direkte Erkenntnis. Ausserdem giebt es mehrere unvollendete Akte des Denkens, welche die formale Erkenntnis nicht erzielen, sei es wegen eines Mangels im Erkennen selbst, — Mangel an Aufmerksamkeit, Sammlung, Vergleichung, logischer Schulung, — sei es wegen eines im Objekte liegenden Hindernisses, — Mangel an Immaterialität oder der intentionalen bezw. begrifflichen Gegenwart, — und solche, welche die Disposition beider Faktoren herbeiführen können (intellectus agens).

Wesentliche Momente der Erkenntnis sind demnach die Erfüllung des Vermögens mit einer Erkenntnisform, und die Hervorbringung einer solchen. Die formelle Ursache der Erkenntnis ist die (Einprägung der) Erkenntnisform. Die höchste Einfachheit und reinste Wirklichkeit der göttlichen Natur verbietet es nun, irgend etwas anderes als ihr eigenes Sein für das formelle Prinzip der göttlichen Erkenntnis zu halten. Gott bedarf zu seiner ewigen Erkenntnis keiner einzuprägenden Idee, weil er das Formalobjekt alles Erkennens, die W a h r h e i t in ihrer reinsten Durchsichtigkeit nicht blos ewig besitzt, sondern selber ewig ist. Die Intelligibilität oder Einsichtigkeit eines Gegenstandes hängt von seiner Immaterialität und seiner Vereinigung mit einem disponirten Geiste ab. Gott ist nun die objektive Wahrheit in ihrer intelligibelsten Form, und zugleich die ewige Einheit des reinsten Geistes und der reinsten Wahrheit vermöge seiner Natur, also ewige Erkenntnis. Wenn wir gleichwohl das göttliche Wesen nach der Analogie unserer Erkenntnisweise Erkenntnisform nennen, so verursacht dieselbe den ewigen Erkenntnisakt Gottes nicht durch ihre Einprägung in den göttlichen Geist, sondern durch ihre Identität mit demselben.

Während wir von der göttlichen Erkenntnis ausschliessen müssen, was immer einen Uebergang von der Möglichkeit zur Wirklichkeit bedeutet, sind wir zu einer solchen Negation nicht genötigt, wenn es den Hervorgang des Wirklichen vom Wirk-

lichen, des Vollkommenen vom Vollkommenen, des Erkenntniswortes aus dem wirklich erkennenden Verstand betrifft. Denn die Würde der Ursächlichkeit darf Gott nicht an sich und in seiner Ewigkeit abgesprochen, und nur per accidens d. i. als die Macht freier Wirksamkeit nach aussen, zugesprochen werden, einzig aus dem Grunde, weil unser Denken die Vereinigung der dadurch entstehenden Mehrheit mit der Einheit in Gott nicht zu bewerkstelligen vermag. Nachdem jedoch die Offenbarung den Ausgang einer göttlichen Person in der Weise der Erkenntnis lehrt, ist es nicht blos möglich, sondern notwendig, die vitale Emanation eines Erkenntniswortes aus der durch die Erkenntnisform befruchteten Vernunft per viam eminentiae auf Gott zu übertragen. Der göttliche Verstand bringt dieses Wort dem Gesagten zufolge nicht vermöge eingetretener Befruchtung durch ein aufgenommenes Erkenntnisbild, sondern vermöge überschwenglicher Fruchtbarkeit als den Ausdruck der ganzen unendlichen Fülle der ewig in ihm bestehenden und erkannten Wahrheit hervor. Wie die Erkenntnis, deren ebenbürtige Frucht dieses Wort ist, besitzt es selbst eine unvergleichliche Klarheit und Evidenz.

Dagegen kann der geschaffene Geist der intelligibeln Spezies oder Erkenntnisformen — der Begriffsbildung — nicht entbehren. Denn er besitzt nur ein Erkenntnis*vermögen*, da die Wahrheit etwas von ihm verschiedenes ist, und in denjenigen Dingen, welche ihm proportionirt sind, nicht rein subsistirt, wie in der allen Geistern an sich unzugänglichen Gottheit. Nur insoweit das vernünftige Wesen in seinem eigenen Sein an der Wahrheit partizipirt, ist das Erkenntnis*vermögen* sofort thatsächlich verwirklicht, — vorausgesetzt, dass seitens des Intellektes die entsprechende Disposition bezüglich eines Gegenstandes entweder kraft göttlicher Ordnung sofort mitgegeben, oder erworben wird. So haben die Engel von Anfang an Selbsterkenntnis, die Menschen nach vorangeschrittener Entwicklung der Organe inneres Bewusstsein. Die übrigen Dinge, welche nicht durch sich selbst intelligibel, oder dem Geiste nicht unmittelbar gegenwärtig sind, müssen die eine oder andere dieser beiden Eigenschaften erst erlangen, um innere Erkenntnisformen zu werden. So macht der wirkende Verstand (intellectus agens) die sinnlichen Dinge und Wahrnehmungen intelligibel, d. h. geeignet von der Vernunft als ihr konna-

turale Formen der Dinge aufgenommen zu werden, und dieselbe zur vitalen Produktion ihrer Urteile zu befruchten. Er kann dies, weil die höhere Kraft im stande ist, die niedrigeren Dinge mit sich zu verähnlichen; jedes Wirken ist ja die Mittheilung der eigenen substantiellen oder accidentellen Wirklichkeit der Ursache, insofern sie Ursache ist, an das Leidende, insofern es Wirkung ist.

Dagegen ist die Erkenntniskraft nicht im stande, von den höhern Dingen solche Begriffe zu bilden, welche ihrer Erkennbarkeit oder Wahrheit gleichkommen. ‚Intelligere sequitur esse'. Sie erzeugt von denselben nach dem Masse der eigenen Geistigkeit Erkenntnisbilder, und sucht die in ihnen enthaltenen Mängel und Fehler durch Negation und Steigerung — i. e. durch Hilfsideen — im Urteil fern zu halten. Es leuchtet ein, dass eine derartige Erkenntnis weniger eine eigentliche Erkenntnis, — welche in positiver und direkter Einsicht in die Wahrheit besteht, — als der Versuch einer Erkenntnis ist.

Kein geschaffener Geist ist im stande, eine Erkenntnisform herzustellen, welche die göttliche Wesenheit so darstellte, wie sie ist: dieselbe müsste ja wiederum Gott sein. Hier ermangelt die Kraft eines jeden Geistes, und kann nur die Mitteilung des göttlichen Erkenntnisbildes erwarten.

Unter welcher Hinsicht ist nun Gott geeignet, sich als Erkenntnisform mit der endlichen Vernunft zu vereinigen? — Die Erkenntnisform ist das unmittelbare Erkenntnisprinzip. Eine jede Ursache ist nun Prinzip einer Vollkommenheit vermöge derjenigen Eigenschaft oder Wirklichkeit, welche ihre eigene letzte Vollendung in der betreffenden Richtung darstellt. Die in der Frucht und dem Samen als Zielergebnis der pflanzlichen Lebensbewegung hergestellte vollkommene Reife des vegetativen Lebens ist das Prinzip eines gleichartigen Lebensprozesses in einer andern Materie; die letzte organische Bildung eines animalischen Lebens ist der Same eines ähnlichen Wesens; die innerlich vollendete Wissenschaft und Kunst des Meisters wird Prinzip einer ähnlichen Ausbildung des Jüngers, indem derselbe die Ergebnisse der Erkenntnis seines Meisters aufnimmt. Der entschiedene Wille eines Menschen ist geeignet, das Prinzip eines ähnlichen Wollens in andern zu werden; er pflanzt sich in andern Gemütern fort durch Wort und Ueberredung,

Befehl und Rat, That und Beispiel. So schafft sich auch das Produkt der Erkenntnis einen analogen sinnlichen Ausdruck in der Sprache, Schrift oder bildlichen Darstellung. Letztere sind nur das sinnenfällige Gewand des geistigen Wortes und darum mit ihm das Produkt des subjektiv vollendeten Erkennens. Als solche Produkte sind sie auch geeignet, die instrumentale Ursache einer ähnlichen Denkbewegung oder Willensrichtung bei andern zu werden.

Die Kreatur ist nämlich nicht im stande, unmittelbar geistige Akte in andern hervorzurufen, weil ihre eigenen Vollkommenheiten und deren immanente Produkte durch das Subjekt determinirt und limitirt, d. i. unmitteilbar gemacht werden. Daher kann sie weder selbst in ein anderes Wesen eingehen, noch die Produkte ihrer immanenten Thätigkeit als unmittelbares Prinzip ähnlicher Akte andern Geistern einflössen, sondern nur in der Weise einer wirkenden Ursache die beabsichtigte Thätigkeit des leidenden Subjektes veranlassen. Je verwickelter die Vermittlung dieser Anregung ist, desto mehr wächst die Gefahr und Möglichkeit, dass die Bemühung der bewegenden Ursache ihre Absicht verfehle.

Gott dagegen besitzt vermöge der höchsten Reinheit seines Wesens und der persönlichen Produkte seines Erkennens und Liebens die Fähigkeit, in das Innenleben des geschaffenen Geistes einzudringen und das unmittelbare Prinzip vollkommener Gotteserkenntnis und Gottesliebe zu werden. Er bewirkt die unmittelbare Anschauung und Einsicht in die ewige Wahrheit durch die Sendung seines Wortes, der vollkommenen Frucht seiner ewigen Erkenntnis. Er regt die heilige und beseligende Liebe zu seiner höchsten Güte nicht blos in unsern Herzen an, sondern giesst sie uns aus dem eigenen Wesen ein, durch die Einflössung seines hl. Geistes, der hl. Bethätigung der trinitarischen Lebensgemeinschaft.

Die Erkenntnis wird indessen durch die Aufnahme der intelligibeln Form nicht abgeschlossen, sondern zur logischen Produktion eines entsprechenden Erkenntniswortes befruchtet. Dasselbe muss auch in der seligen Gottschauung stattfinden, zumal da die Gnade, am wenigsten die unerschaffene Gnade die Geistesvermögen durch ihre Unendlichkeit nicht erdrückt, sondern belebt. Die selige Gottschauung besteht demnach nicht in jeder beliebigen Aufnahme des göttlichen Wortes, sondern

in einer solchen, welche die logische, einsichtig-verständige Produktion eines eigenen Erkenntniswortes ermöglicht. Zu dieser produktiven Thätigkeit bedarf der begnadigte Geist einer besondern Kräftigung seiner Betrachtungs- und Urteilskraft. Diese unmittelbare Disposition gewährt das Licht der Anschauung (lumen gloriae); die entferntere das Licht des Glaubens. Vorausgesetzt ist hiebei die richtige Beschaffenheit des Willens.

Die Einwohnung des Wortes in dem vollendeten Geiste der begnadigten Kreatur bewirkt demnach eine Erkenntnis, welcher die höchsten Vorzüge der intellektuellen Vorstellung und Beurteilung zukommen. Der eigentliche Vorzug des vorstellenden Erkennens besteht in der Unmittelbarkeit und Deutlichkeit. Die erstere bietet die beste Garantie für die treue Uebereinstimmung der Sache und der Erkenntnis, und für die ungeschmälerte Wahrheit des aus der Vorstellung entspringenden Urteils. Die Deutlichkeit, oder die durchsichtige, immaterielle Inexistenzweise des Erkannten im Erkennenden kann von keiner Idee besser ausgesagt werden, als von dem göttlichen Wesen und seinem Ausdruck im Worte, dem Licht vom Licht. Je deutlicher oder immaterieller die Darstellung eines Gegenstandes in den Ideen ist, desto einsichtiger wird das Urteil.

2. Das Leben des geschöpflichen Geistes findet zwar in der erkennenden Betrachtung der Wahrheit seine erste Verwirklichung, aber seine Vollendung in dem seligen Genuss der begriffenen Wahrheit. ‚Praemitti oportet, quod in qualibet intellectuali natura oportet invenire voluntatem. Intellectus enim fit in actu per formam intelligibilem, in quantum est intelligens, sicut res naturalis fit actu in esse naturali per propriam formam. Res autem naturalis per formam qua perficitur in sua specie habet inclinationem in proprias operationes et proprium finem, quem per operationes consequitur; quale enim est unumquodque, talia operatur et in sibi convenientia tendit. Unde etiam oportet quod ex forma intelligibili consequatur in intelligente inclinatio ad proprias operationes et proprium finem.

Ex hoc autem oritur inclinatio naturalis quod res naturalis habet affinitatem et convenientiam secundum formam, quam diximus esse inclinationis principium cum eo ad quod movetur,

sicut grave cum loco inferiori. Unde etiam hinc oritur omnis inclinatio voluntatis, eo quod per formam intelligibilem aliquid apprehenditur ut conveniens vel afficiens. Affici autem ad aliquid in quantum hujusmodi est amare ipsum. Omnis igitur inclinatio voluntatis et etiam appetitus sensibilis ex amore originem habet. Ex hoc enim quod aliquid amamus, desideramus illud, si absit; gaudemus autem, quum adest, et tristamus, cum ab eo impedimur, et odimus quae nos ab amato impediunt et irascimur contra ea.

Sic igitur quod amatur non solum est in intellectu amantis, sed etiam in voluntate ipsius; aliter tamen et aliter. In intellectu enim est secundum similitudinem suae speciei; in voluntate autem amantis est sicut terminus motus in principio motivo proportionato per convenientiam et proportionem, quam habet ad ipsum'. (Thomas s. c. gent. l. 4. c. 19.)

Auf das Erkennen einer Sache folgt eine wohlgefällige Hinneigung zu ihr und das Streben, mit ihr vereinigt zu werden; vorausgesetzt, dass sie als gut, d. i. als mit der eigenen Vollkommenheit übereinstimmend und für die eigene Vollendung geeignet erscheint. Die Vereinigung mit dem Guten ist demnach das Ziel der Liebesbewegung; der Affekt oder die Hinneigung zu dieser Vereinigung ist das formelle Wesen der Liebe. Die Liebe heisst daher auch unio affectiva, während die von ihr gewollte Sache die unio realis mit dem ihrem Wesen entsprechenden Guten ist.

Die Liebe der vernünftigen Wesen beruhigt sich indessen nicht in jeder beliebigen Vereinigung mit ihrem Gute, sondern nur in einer solchen, welche dem Grad ihres Seins entspricht. Vereinigung zweier Dinge kann nämlich schon die einfache Koexistenz derselben genannt werden, ohne jede weitere ursächliche Wechselbeziehung der bei- oder ineinander befindlichen Dinge. Eine höhere Auffassung des Seins ist die ursächliche Kraft; sind zwei Dinge durch ursächliche Beziehung miteinander verbunden, so ist ihre Vereinigung bereits inniger als die einfache Koexistenz. Unter den verschiedenen Weisen, mit einer Ursache verbunden zu sein, ist die vorzüglichste, das Prinzip seiner Bewegungen und Thätigkeiten in sich selbst zu haben, wie die lebendigen Wesen.

Die höchste Form der Lebendigkeit oder der Inexistenz des Prinzips der vollkommenen Bethätigung in dem Subjekte

ist die sensitive und geistige Ordnung des Seins. Durch das Erkenntnisvermögen kann die edelste Vereinigung eines Wesens mit dem ihm angemessenen Gute hergestellt werden; sie ist darum das Ziel des vernünftigen Strebens. — Da die vernünftige Kreatur ferner persönlich und Herrin ihrer selbst — sui juris — ist, so geht ihr Verlangen auf eine solche Aufnahme des Gutes in ihre Erkenntnis, dass sie durch dasselbe nicht ihrer freien Herrschaft über ihre Kräfte beraubt und zum reinen Leiden herabgedrückt wird.

Die Betrachtung einer jeden Art der Liebe liefert den Beweis, dass sie die Aufnahme des geliebten Gutes in die Erkenntnis erstrebt. Der Genusssüchtige sucht die Gegenstände seiner Lust mit dem Geschmack zu empfinden; ähnlich der Musikfreund, der Kunstkenner, der Grammatiker, der Geizhals. Die sinnliche Freundschaft trachtet nach möglichst vielfacher Perzeption des Geliebten durch Berührung, Sehen, Unterhaltung u. dgl. Der Besitz einer Sache ist nichts anderes als die Gewalt oder rechtliche Fähigkeit, sich möglichst leicht und oft der sinnlichen oder geistigen Wahrnehmung, Betrachtung, Erkenntnis derselben zuwenden zu können. Das eigentliche Haben ist das Erkennen einer Sache; der affectus habendi ist die Liebe zu ihr.

Vollkommen und der vernünftigen Natur entsprechend erscheint die Vereinigung mit einem Gute nicht blos dann, wenn dasselbe in der Weise desjenigen besessen wird, dessen Gut es ist, sondern auch in einer ihm selbst entsprechenden Weise, denn die wahre Liebe bringt weder eine Verletzung des Liebenden noch des Geliebten mit sich. — Wenn das geliebte Gut demnach selbst intellektueller Natur ist, so entspricht ihm nicht blos eine einseitige Aufnahme in die Erkenntnis des Liebenden, sondern auch die Aufnahme des Liebenden in die Erkenntnis des geliebten Wesens. Und zwar genügt das einfache Erkanntwerden dem Anspruch der Liebe nicht, sondern sie verlangt als das bonum conveniens, als geeignet zur Förderung der Vollkommenheit und daher mit Liebe erkannt zu werden. Daher strebt die Liebe zu vernünftigen Wesen immer nach Freundschaft, d. h. nach wechselseitigem Besitz durch gegenseitige Erforschung und Erkenntnis; bezw. nach wechselseitiger Unterstützung im Streben nach dem höchsten Gute aller, der Anschauung Gottes.

Dass die Vereinigung mit dem geliebten Gute der eigenen Seinsweise desselben entsprechen müsse, hat fernerhin zur Folge, dass sie dasselbe nicht zu einer niedrigeren Form der Beziehung zu andern herabziehe, als es seiner innern Würde oder Relation desselben zu höhern Wesen entspricht. So widerspricht die Sünde der wahren Freundschaftsliebe.

Wenn nun Gott kraft seines Heilsratschlusses das erreichbare Zielgut (bonum conveniens et proportionatum) der vernünftigen Geister wird, so wird die Vereinigung mit ihm der Gegenstand der liebenden Sehnsucht, wenn sie noch nicht verwirklicht ist, und der seligen Befriedigung, wenn sie wirklich eintritt; nämlich mit der Einkehr Gottes in die anschauende Erkenntnis der Kreatur. — Doch auch hinsichtlich des höchsten Gutes ist die Liebe die Begierde nach einer wechselseitigen Vereinigung. Wie der Freund nicht zufrieden ist, wenn er den Umgang seines Freundes als sich selber förderlich (als bonum sibi conveniens) geniesst, sondern verlangt, dass auch jener seinerseits ihn als eine Förderung seiner Vollkommenheit liebe, so begehrt auch die Gott liebende Seele, von Gott nicht blos wie die andern Wesen erkannt, sondern auch gewissermassen als ein bonum conveniens betrachtet und geliebt zu werden. — Gott ist nun die Güte schlechthin, Prinzip der Vollendung aller Dinge, aber selbst unfähig, dass ihm von irgend einem andern Wesen ein Nutzen oder Zuwachs von Vollkommenheit zufliesse. Es scheint hiernach, dass das Vermessen der geschöpflichen Liebe, von Gott mit der Liebe wechselseitiger Freundschaft geliebt zu werden, frevelhaft sei. — Dem ist gleichwohl nicht so. Allerdings kann kein Geschöpf dem höchsten Gute irgend einen Nutzen bringen: aber es ist doch wahr, dass die Kreatur zur Verherrlichung Gottes, zur Gründung seines Reiches und zur Erfüllung seines Willens geeignet, ja sogar berufen sei. In diesem Sinne kann und darf der geschaffene Geist begehren, von Gott als ein Werkzeug zu seiner grössern Verherrlichung betrachtet und geliebt zu werden, und das um so glühender, je tiefer er von der demütigen Ueberzeugung durchdrungen ist, dass er dem geliebten Gott eigentlich keinen Nutzen bringen könne. Die Liebe kann eben ihrem Wesen nach nicht blos empfangen, weil sie mitteilsam (diffusiva sui) bis zur Selbsthingabe und Selbstaufopferung ist; sie will auch geben, sogar dem bedürfnislosen Gott, soweit sie ihm

geben kann, sich selbst, jedoch nicht in ihrer Isolirtheit, sondern als Glied des mystischen Opferleibes Christi zu einem Opfer der Verherrlichung und Danksagung. Gott kehrt demzufolge nicht blos in die begnadigte Seele ein, um in ihr immanentes Prinzip des ewigen Lebens, der seligen Anschauung zu sein, sondern er nimmt sie auch als eine ihm wohlgefällige Opfergabe zur Verherrlichung seines Namens in seine Erkenntnis und Liebe auf. Die Sehnsucht nach dem höchsten Gute, und die Freude in seiner Anschauung wird erst zur Liebe und Freundschaft Gottes, wenn die erhebende Gewissheit hinzukömmt, dass auch Gott seine Kreatur nicht blos betrachte, wie der Schöpfer und Erbarmer das Geschöpf seiner Gnade, sondern dass er auch seinen Blick mit freudigem Wohlgefallen auf ihnen ruhen lasse als den seiner väterlichen Liebe würdigen Kindern, wie der König auf seinen Treuen, als auf seinem Eigentum und Erbteil, als seiner hl. Priesterschaft, als seinen Blutzeugen und Bekennern. Die Liebe will nicht blos besitzen, sondern auch selbst in Besitz genommen sein; nicht blos in ihrem Gute ruhen, sondern auch dem geliebten Gott eine Stätte würdiger und freudiger Ruhe im Herzen bereiten. Diesem wesentlichen Zug der Liebe kommt Gott entgegen, indem er trotz seines bedürfnislosen Reichtums die Gabe der Armen nicht verschmäht, trotz seiner Majestät in der schlichten Hütte unsrer Herzen seine ewige Wohnung wählt, indem er nicht blos sich dem Geschöpfe als letztes Ziel zu eigen giebt, und ihm, wie der Reiche dem Bettler, eine Zuflucht gewährt, sondern indem er sie auch als die Ruhestatt seiner einkehrenden Liebe und als den Tempel seiner Herrlichkeit zu eigen nimmt. ‚Haec requies mea in saeculum saeculi; hic habitabo quoniam elegi eam‘. (ps. 131. 14.) Gott wohnt demzufolge der Liebe nach in uns, sowohl als die unverbrüchliche Bestätigung, dass er in ewiger Treue unser Eigentum werden, sein und bleiben wolle, sondern auch als hl. Unterpfand, dass auch wir nie aufhören sollen, sein auserwähltes Eigentum, die Kinder seines väterlichen Wohlgefallens, der Tempel seiner Herrlichkeit zu sein (1. Petr. 4, 14). Der hl. Geist wohnt in uns als die Kraft, welche unsere Sehnsucht zu Gott hinauf- und Gott in uns hineinzieht. Es wurde gesagt, der in Weise der Liebe die verklärte Kreatur erfüllende Gott sei der hl. Geist. Der Grund für diese Zueignung liegt in dem schon erwähnten Gesetze:

Wodurch etwas in irgend einer Hinsicht selbst vollendet ist, dadurch wird es Prinzip einer ähnlichen Vollkommenheit bei andern.

In Gott findet sich die höchste Form des Beieinanderseins, oder jener freundschaftlichen Vereinigung, welche die Quelle oder das Ziel der Liebe ist. Es ist dies die Art und Weise, wie Gott der Vater als das immanente Prinzip göttlichen Wesens in seinem Sohne, und wie der Sohn als das immanente Produkt der göttlichen Erkenntnis im Schoosse seines Vaters ist. Die Anmutung der Liebe, welche den innergöttlichen Ausgang des Wortes vom Vater begleitet, indem sie von beiden ausströmt, und mit dem Worte in der Wesens- und Liebeseinheit des Vaters bleibt, ist der hl. Geist. Er ist es darum, der vermöge jener Liebe in uns einkehrt, mit welcher Gott uns durch die Einprägung des göttlichen Wortes seine Gottheit zum seligen Schauen giebt, und mit welcher Gott die Selbsthingabe unserer Liebe mit Wohlgefallen annimmt. Sobald demnach die ewige Wahrheit als solche und in ihrer höchsten Güte für uns durch die Einstrahlung des Wortes in die innerste Ueberzeugung unseres Geistes eingedrungen ist, äussert die aufgenommene göttliche Erkenntnisform die ihr eigentümliche bewegende Kraft auf den Willen. Von dem inhabitirenden Gott und Wort strömt eine Kraft in den Willen ein, welche ihn so anmutet, dass er mit freudiger Liebe die ewige Güte Gottes in sich selbst betrachtet, und den gegenwärtigen Gott in der Vereinigung mit sich als sein wahres Gut festhält und sich seines Besitzes erfreut. (s. c. gent. l. 4. c. 19:) ‚Amatum in voluntate existit ut inclinans et quodammodo impellens intrinsecus amantem in ipsam rem amatam‘, sei es in reiner Freundschaftsliebe, wenn das geliebte Gut in seiner eigenen Güte betrachtet wird, sei es in sehnsüchtigem Verlangen, wenn es entbehrt wird, sei es in freudiger Bewegung, wenn es gegenwärtig ist. Was jedoch in Gott vom Worte ‚per modum aspirationis sive impulsus amoris‘ ausgeht, ist der hl. Geist; wird ein kreatürlicher Wille von dieser ewigen und innergöttlichen Anregung ergriffen, so geschieht dies als freie Fortsetzung des ewigen und innergöttlichen Hervorgangs nach aussen, nämlich als Sendung und Einkehr des hl. Geistes in die begnadigte Brust. Da ferner die Gegenwart des göttlichen Wortes in dem gottschauenden Geiste die evi-

denteste Ueberzeugung mit sich bringt, dass die von ihr verursachte Anschauung Gottes in der That das wahre und höchste Gut an sich, und dass sie ferner über jede Zeitlichkeit und Gefahr des Verlustes erhaben sei, so ist der Affekt, mit welchem der Wille seinen Gott in sich festhält a) unwandelbar und b) frei von jeder Besorgnis, d. i. vollkommen heilig und selig; heilig, weil er subjektiv in gotteswürdiger Weise, nämlich nur wegen Gott selbst und unverbrüchlich an ihm als dem wahren Gute festhält; selig, weil er objektiv keinen Verlust dieses wahren Gutes weder seitens Gottes noch irgend einer andern äussern Ursache zu fürchten braucht. Seine Reinheit von Selbstsucht, sowie seine unerschütterliche Festigkeit macht ihn heilig; die ungefährdete Ruhe seines Besitzes macht ihn selig. Die heilige Festigkeit der verklärten Seele stammt aus der evidenten Einsicht in die höchste Güte Gottes und seiner Anschauung; die selige Ruhe gründet auf der unzweifelhaften Sicherheit ihres ewigen Bestandes.

Die angegebenen Begriffe bezeichnen jene beiden Eigenschaften, durch welche die Willensbethätigung ihre innere Vollendung gewinnt. Die Heiligkeit oder unverbrüchliche Festigkeit des Wollens betrifft den Akt, insofern er eine Energie oder letzte Vollendung des wollenden Geistes durch das formelle Willensobjekt, das Gute ist. Das Gute als solches in seiner Reinheit neigt den Willen mit Notwendigkeit zu sich hin und befriedigt ihn nach seiner ganzen Empfänglichkeit, da der Wille nur für das Gute empfänglich ist. Diese wesenhafte Güte ist Gott; daher ist er geeignet, die ganze Willenskraft zur denkbar grössten Energieentfaltung zu entwickeln. Wenn das wesenhaft Gute der Gegenstand der freien Liebe geworden ist, wenn sie ihre Güte dem Willensvermögen mitgeteilt, und eine ihrem Werte entsprechende Entschiedenheit der Liebe erweckt hat, so verhält sich die wollende Seele in keiner Hinsicht mehr in Potenz: das Willensvermögen ist in der bethätigten Willensvollendung aufgehoben. Die Seele ist heilig geworden, weil durch das wahre Gut innerlich vollendet und in dieser Vollendung dauernd befestigt. Ein Rückfall vom Akte in die Potenz ist nicht mehr möglich, wenn die ganze Empfänglichkeit (= Potenz) von ihrem Formalobjekte oder Zielgegenstand erfüllt und verwirklicht ist.

Die volle Entfaltung der in dem Willen schlummernden

Energie kann nur eine Schranke finden (ex parte objecti) in dem Vorhandensein eines andern Gutes, welches durch das erstere Gute beeinträchtigt würde, oder (ex parte subjecti) in einem Mangel der Vorbedingung des Wollens, nämlich der Erkenntnis des Guten. Es giebt nun an sich kein Gut, welches durch das Gute an sich beeinträchtigt würde; denn alles, was gut ist, ist es entweder durch sich selbst oder durch Teilnahme an dem wesenhaften Gute, wird also in seiner Güte durch das erste Gute nicht gehindert, sondern begründet. — Dagegen kann die Erkenntnis des Guten mangelhaft sein, sowohl diejenige, welche auf das wesenhafte Gute, als jene, welche auf die übrigen Güter gerichtet ist. In ersterer Hinsicht ist sie mangelhaft, wenn sie das wesenhafte Gut nach Art derjenigen Dinge darstellt, welche nicht durch sich selbst gut sind; in letzterer Hinsicht, wenn sie den innern Wert der einzelnen Güter unrichtig beurteilt. An beiderlei Fehlern leidet die Erkenntnis der gottschauenden Menschen nicht mehr; daher kann auch die Bethätigung des Willens in der Richtung auf das höchste Gut die ideale Vollkommenheit der Energie, unerschütterliche Festigkeit in der reinen Liebe Gottes gewinnen; sie muss es, weil alle Bedingungen seitens des Willens selber wie auch seitens der vorangehenden Erkenntnis erfüllt sind.

Die andere Eigenschaft ‚der seligen Ruhe' betrifft den Willen in der Form seiner Bethätigung, welche in Ruhe vollendete Bewegung ist. Wie sich nämlich aus der psychologischen Analyse des Wollens ergiebt, ist dasselbe wesentlich eine Hinneigung zum Guten. Diese Hinneigung hört als affektive Bewegung nicht auf, wenn der Willensakt in seinem Gegenstande ruht; denn er ist actus perfecti d. h. nicht eine Bewegung, welche erst ihren Endpunkt sucht und nur mit ihrem äussersten Teile erreicht, sondern eine solche, welche ihn (per affectum) ganz und unteilbar in ihrer vollen Aktualität erfasst. Die Neigung hört demnach, wie die innere Beobachtung bestätigt, in der Liebe des befriedigten Wohlgefallens nicht auf, sondern bleibt in ihr fortbestehen, weil die Liebe eben formell eine Hinbewegung des Willens zum Guten, und diese Hinbewegung hinwiederum nichts anderes als Liebe ist. Die Willensbethätigung ist also wesentlich Bewegung und Ruhe zugleich. Zielgegenstand der Willensbewegung kann indessen nur jenes Gute sein, welches um seiner selbst willen begehrens-

wert ist, und den Grund seiner Güte in sich selber hat. Was nur in Beziehung zu einem andern gut (bonum utile) ist, kann nur in Folge eines Mangels zum Ziel des Wollens gemacht werden und nur scheinbar den Willen zur innern Ruhe bringen. Wie seine richtig erkannte Güte auf ein höheres Gut hinweist, so drängt sie den Willen zur Fortsetzung seiner Liebe bis zum höhern und höchsten Gute. Ueber dieses kann die Bewegung der Liebe nicht hinaus, ausser wenn sie es in Folge mangelhafter Erkenntnis nicht als wesenhaftes Gut erfasst. Die Liebe kann auch bei einem Gegenstande stehen bleiben, weil sie ihn fälschlich für seinetselbstwegen begehrenswert hält. Die Ruhe des Willens in seiner Liebe zu einem solchen Gegenstand ist falsch und dauert nur so lange als die Täuschung währt. Wenn dagegen das wahre und wesenhafte Gut, nämlich Gott das innere Ziel aller Willensbethätigung ist, dann gewinnt das Gemüt die wahre innere Ruhe und einen sichern Frieden, den niemand geben kann, die gesamte Welt nicht, nur Gott.

Die innere Ruhe entsteht demnach aus der affektiven Vereinigung des Wollenden mit seinem Zielgut durch die Liebe zu demselben. Geht diese affektive Vereinigung aus der realen Verbindung des Wollenden mit seinem Gute hervor, so ist der Wille nicht blos mit seinem immanenten Akt am Ziele, sondern auch nicht genötigt, die gewünschte Vereinigung erst durch äussere Thätigkeit herbeizuführen. Dies ist bei Gott der Fall, welcher die sich selbst unmittelbar gegenwärtige Wahrheit ist. Kraft dieser ewigen Vereinigung aller geistigen Vollkommenheit in Gottes Erkenntnis ist sein Wille hinsichtlich seines notwendigen Gegenstandes nicht bewegendes Prinzip einer genetischen Entwicklung zur letzten Vollendung hin, sondern die unverbrüchliche und selige Bestätigung der ewig thatsächlichen Vereinigung aller Vollkommenheit in seinem einfachsten Wesen. Anders ist es bei der Kreatur. Ihr höchstes Gut, die ewige Wahrheit, liegt ausser und über ihr; mit der Erkenntnis kann sie es aus sich nur vermittelst unvollkommener Ideen erreichen, und die unmittelbare Betrachtung und Einsicht in dieselbe nur als eine allzu erhabene Möglichkeit oder — auf Grund der göttlichen Verheissung — als jenseitiges Ziel erkennen. Das Verhältnis zwischen Vernunft und Willen ist nun dermassen geordnet, dass keines beider Vermögen in jeder Hinsicht von dem andern abhängt. Die Vernunft ist die Voraussetzung und

das Prinzip des Wollens, weil die Gegenstände der Bethätigung nur durch die Erkenntnis mehr oder minder vollkommen Eingang in das Seelenleben finden. Sie ist Prinzip des Wollens durch die Vorstellung der begehrenswerten Gegenstände (quoad propositionem objecti appetibilis.) Der Wille dagegen ist jene Kraft, durch welche die Seele Herrin über sich selbst und ihre Akte ist; daher ist der Wille Prinzip aller andern Akte hinsichtlich der Bethätigung selbst, und zwar sowohl nach dem Gegensatz von Bethätigung und Nichtbethätigung, wie von einem solchen und einem andern Verhalten (sec. specificationem et exercitium actus.) Sobald ein Objekt in das Bewusstsein eingetreten ist, hat der Wille seine Aktionsfähigkeit und Aktionsfreiheit, d. h. die Herrschaft über dasselbe und die Beziehungen der verschiedenen Vermögen zu demselben gewonnen. Die unvollkommenere Art und Weise, wie ein Objekt in das Innenleben der Seele aufgenommen oder erkannt wird, begründet zwar die Möglichkeit der Defektibilität des Willens, nämlich fehlerhafter und wandelbarer Bethätigung, nicht aber die Notwendigkeit des Defektes.

Die Anwendung dieser abstrakten Sätze auf den konkreten Gegenstand unserer Untersuchung giebt denselben grössere Klarheit und die Stütze der natürlichen und übernatürlichen Erfahrung und Offenbarung. Sobald Gott auf irgend eine Weise als das höchste Gut an sich und für uns vor das Bewusstsein der Seele getreten ist, gewinnt der Wille die Möglichkeit, seine freie Herrschaft über alle Seelenvermögen in ihrer Bethätigung Gott gegenüber auszuüben. Er kann sie zur Gleichgiltigkeit oder zu einem ablehnenden Verhalten veranlassen, oder auch zu jener Bethätigung anregen, welche geeignet ist, ein so erhabenes Ziel zu erreichen: all diese bewegende Ursächlichkeit hängt von der eigenen Willensentscheidung hinsichtlich des ihm vorgestellten höchsten Gutes ab. Ist die Erkenntnis Gottes als des höchsten Gutes an sich und für uns in ihrer Art oder Vermittlung mangelhaft, so beeinträchtigt dies den Willen in der Ausübung seiner Herrschaft über die Seelenkräfte keineswegs; sie erweitert vielmehr seine Aktionsfreiheit zu der traurigen Möglichkeit, das höchste Gut von sich abzuweisen oder gleichgültig zu verachten, ohne jedoch diesen Missbrauch der Freiheit notwendig zu machen. Für den Fall einer guten Entscheidung des Willens ermangelt die

mittelbare Erkenntnis Gottes fernerhin, dem Willen ihrerseits die reale Stütze einer unabänderlichen Entscheidung zu geben; ihre eigene Unvollkommenheit nötigt indessen den Willen nicht, in seiner Liebe zu Gott veränderlich zu sein; überlässt es vielmehr dem Willen selbst, dass er bei seiner guten Entscheidung verharre, und seiner Gottesliebe den Vorzug der Unabänderlichkeit aus sich selber gebe. Die Unvollkommenheit der gegenwärtigen Art und Weise, wie Gott als das höchste Gut erfasst werden kann, wird sogar ein geeignetes Motiv für den Willen, sich der vollkommenen Herablassung Gottes der ewigen Wahrheit in die erkennende Seele als seinem zu erstrebenden Zielgut mit sehnsüchtiger Liebe zuzuwenden, und alle Kräfte zu jenen Akten anzutreiben, welche nach Gottes Offenbarung dem ersehnten Ziele näher führen, und endlich mit Ueberwindung jeder Schwierigkeit unentwegt in diesem Streben zu verharren.

So ist denn die Liebe zu Gott als dem höchsten Gut zuerst das treibende Prinzip zur wirklichen Vereinigung mit ihm in der Anschauung; dann wird sie zum ruhigen und sichern Genuss der für ewig verdienten und ohne irgend ein Dunkel einleuchtenden Wahrheit.

Es ist nun leicht einzusehen, dass der Wille die dauernde Herstellung der affektiven Vereinigung mit seinem Zielgut mehr in seiner Gewalt hat, als die Herbeiführung der wirklichen Vereinigung mit demselben. Denn in seinem formalen Akte, dem Wollen, kann ihn keine Kraft hindern; wohl aber hängt der Erfolg seiner befehlenden und bewegenden Thätigkeit von der Mitwirkung äusserer Ursachen ab.

Daher ermangelt der gegenwärtige Stand der Liebe Gottes nicht blos jener Seligkeit, welche nur die wirkliche, nicht aber die affektive Vereinigung mit Gott geben kann, sondern er leidet auch unter der Unsicherheit, in welche allerlei Versuchungen, Verführungen, Wechselfälle, Sünden das ersehnte Ziel bringen. Die äussere Unsicherheit hebt zwar die Tröstungen des innern Friedens nicht auf, aber beeinträchtigt ihre Ungetrübtheit.

Noch in anderer Hinsicht entbehrt die Liebe Gottes der Seligkeit, so lange sie bewegendes Prinzip zur wirklichen Erlangung des höchsten Gutes ist. Was um seinetselbstwegen gethan wird, ist angenehm, weil es den Grund seiner Güte in sich hat; was indessen um eines andern willen begehrt oder

gethan wird, ist oft unangenehm, weil von seiner eigenen und unmittelbaren Konvenienz für das wollende Subjekt ganz abgesehen wird. Die Akte, welche zum höchsten Ziele führen, sind daher oft mit Ueberwindung und Opfern verbunden, deren wirklich empfundene Bitterkeit für den Augenblick durch die nur gehoffte Seligkeit nicht gehoben wird. Wenn sich aber die Seele denjenigen Beschäftigungen, welche sie zum letzten Ziele disponiren und erheben sollen, in nicht gerade prinzipiell ungeordneter Liebe um ihrer eigenen Güte willen hingiebt, z. B. der Wissenschaft, den praktischen Berufsgeschäften, den aszetischen Uebungen, so wird sie bald durch Enttäuschungen aus der vermeinten Ruhe und Seligkeit aufgeschreckt, und von der Eitelkeit aller jetzigen Dinge und Beschäftigungen, mit alleiniger Ausnahme Gottes und seiner gehofften Anschauung neu überzeugt. Die Liebe Gottes hat hiernach im Pilgerstande die Eigenschaft der Seligkeit viel weniger als diejenige der Heiligkeit; aber in beiden ermangelt sie nicht in Folge in ihr selbst liegender Gründe, sondern wegen der mittelbaren und beschränkten Gotteserkenntnis, und des hinderlichen Einflusses äusserer Ursachen. Dem Affekte nach ist die Liebe des Erdenpilgers über alles gross und unvergänglich, und bringt alles Verlangen und Wirken des Willens zu innerer Ruhe; aber dass die Seele in Wirklichkeit werde, was sie dem Affekt ihrer Liebe nach ist, liegt ausserhalb des Willensvermögens und betrifft die Erkenntnis. Durch die Erkenntnis nimmt der Geist in thatsächlicher Wirklichkeit die Wahrheit auf, mit welcher er sich durch Liebe und Hoffnung dem Affekte nach schon früher vereinigt hat. Durch die Aufnahme der Gottheit in die erleuchtete Vernunft gewinnt die Liebe die eigentümlichen Vorzüge des vollendeten Willens in der That, nämlich hl. Festigkeit und selige Ruhe; im Stande der Vorbereitung erfreut sie sich derselben nur soweit, als sie es durch sich selbst und die dem Willen gewährte Gnade vermag, in affectu, nicht aber in effectu.

Im Stande der Vollendung erfüllt demnach die göttliche Gegenwart die ganze Seele bis in die tiefsten Tiefen ihres Erkenntnis- und Willensvermögens. Die vollkommene Herablassung des göttlichen Wortes in die Vernunft hat die unmittelbare Anschauung und Einsicht in die ewige Wahrheit zur formellen Folge; und gewährt zugleich der Einwohnung Gottes,

wie er durch die Liebe aus den Tiefen der Gottheit hervorgeht und in die Tiefen des Gemütes eindringt, jene unerschütterliche Festigkeit und beseligende Sicherheit, welche vorher nur im Affekte vorhanden war. Wie die Liebe der Natur nach zwar aus der Erkenntnis, jedoch als selbständige Bethätigung der Seele hervorgeht, so ist auch die beseligende Inhabitation des göttlichen Liebesgeistes durch die erleuchtende Gegenwart des Wortes in der gottschauenden Kreatur bedingt, unbeschadet ihres selbständigen Titels.

3. Nichts würde uns jedoch berechtigen, die in den vollendeten Geistern erfüllte Gotteseinwohnung ausschliesslich dem Worte, als dem unmittelbaren Prinzip der Gottschauung, und dem hl. Geiste, als dem unmittelbaren Prinzip der hl. und seligen Befestigung im höchsten Gute und seiner Anschauung zuzueignen. Gott der Vater wohnt nicht minder und nicht weniger eigentümlich in der verklärten Kreatur. Hiezu würde schon die vollkommene Wechseleinwohnung der göttlichen Personen genügen, indem der Vater vermöge der göttlichen Wesens- und Lebenseinheit das ist und thut, was Sohn und Geist sind und thun. Als vollkommen im Sohne und hl. Geiste gegenwärtig, wohnt der Vater in den von diesen Personen erfüllten Seelen.

Die Inhabitation des ewigen Vaters hat übrigens noch einen eigentümlichen Grund, welcher ein vollkommenes Aequivalent für die gegensätzlich eigentümlichen Beziehungen seines Wortes und Geistes zur begnadigten Kreatur bietet. Was diese Personen ewig und für sich sind, sind sie kraft ihres Ausgangs vom Vater; was sie für die Kreatur sind, sind sie wiederum nur kraft ihres freien Ausgangs vom Vater oder vermöge seiner aktiven Sendung. Auch für die verklärte Seele ist Gott der Vater der Ursprung des ewigen Lichtes, in welchem sie die ewige Wahrheit schaut; auch für die vollendeten Seligen ist er in der Gemeinschaft seines eingebornen Wortes der Spender des hl. Geistes, in dessen Kraft und Liebe sie die ewige Wahrheit in sich festhalten und geniessen. Der Vater wohnt in den von der Gottheit erfüllten Seelen nicht nur vermöge seiner Einheit mit den von ihm gesendeten Personen, sondern auch kraft seiner gegensätzlichen Proprietät als ihr Ursprung und Sender, als die Quelle des reinen Lichtes und der unvergänglichen Liebe.

Wie also die ewige Dreifaltigkeit in ihrem überweltlichen Sein durch die Proprietäten der einzelnen Personen nicht getrennt noch ungleich, sondern unterschieden wird, so bewirken auch die formalen Titel ihrer Inhabitation weder Trennung noch Ungleichheit nach aussen, sondern sie fügen zur absoluten Einheit des gemeinsamen Gnadenratschlusses die korrelative Einheit der persönlichen Proprietäten hinzu. Wenn uns eine Person inhabitirt, so koinhabitiren uns alle, weil sie im Wesen und im Ratschluss einig sind; aber auch deswegen, weil der besondere Titel der Einwohnung der gesendeten Person den gegensätzlich besondern Titel der Einwohnung für die sendende Person einschliesst.

Der uns vom Vater und Sohne gegebene hl. Geist erfüllt uns als die ausgegossene (charitas diffusa), jene als die ausgiessende Liebe (charitas diffundens). Das Wort erleuchtet die seligen Geister als das Licht vom Lichte in der Kraft des Vaters und mit der Kraft des von ihm ausströmenden Geistes. Diese Titel sind gegensätzlich und eigentümlich, aber gleichwertig und gleich wahr. Das Wort inhabitirt vermöge der aktiven Sendung des hl. Geistes in eigentümlicher Weise: es regt zur Liebe an kraft seiner persönlichen Proprietät als die vom Vater hervorleuchtende Wahrheit, denn es ist nicht Verbum quodcunque, sed Verbum spirans Amorem. Der Vater dagegen haucht den Seelen den Geist der ewigen Liebe sowol als dessen unmittelbarer Ursprung, wie als Erzeuger der die Liebe entzündenden Wahrheit ein.

3. Artikel. Die Inhabitationsgnade beginnt mit der Einwohnung des hl. Geistes im Gnadenleben der Liebe, und erfüllt sich in der Aufnahme des eingebornen Wortes zum seligen Leben der Anschauung.

Die Inhabitation des dreieinigen Gottes in der vollendeten Kreatur ist das Ergebnis der irdischen Vorbereitung. Es fragt sich nun, wie sich die Beziehung der begnadigten Seele zu dem inhabitirenden Gott auf Grund des göttlichen Sendungsratschlusses genetisch entwickle und während der Vorbereitungsperiode darstelle?

Die hl. Schriften, die Väter und die liturgischen Monumente schreiben die Einwohnung insbesondere dem hl. Geiste zu, weil und insofern die Liebe durch ihn in unsere Herzen ausgegossen sei. Um denjenigen Ausdrücken, welche von der

Einwohnung des Sohnes sprechen, gerecht zu werden, würde es genügen, auf die Koinhabitation desselben mit dem hl. Geiste hinzuweisen.

Es scheint nun, dass die Inhabitation des göttlichen Liebesgeistes der psychologischen Ordnung zufolge von der Einwohnung Gottes in der Vernunft, nämlich des Wortes abhänge. Wie der Glaube der Liebe, und die Erkenntnis dem Wollen vorangehe, so müsse auch die Sendung und Einkehr des Wortes der Mitteilung des hl. Geistes vorangehen.

Wenn ferner die Liebe, wie sie im Pilgerstande beschaffen sei, genüge, um auf Grund des Sendungsratschlusses der Titel einer besondern Inhabitation des hl. Geistes zu sein, so begründe der Glaube als die Antizipation der seligen Anschauung in besonderer und selbständiger Weise eine eigentümliche Einwohnung der ewigen Weisheit. Entweder müsse man deshalb von einer ernsthaften Zueignung der göttlichen Einwohnung in der Liebe des Erdenpilgers an die Person des hl. Geistes absehen, oder mit gleichem Rechte und als deren natürliche Voraussetzung eine Einwohnung des Wortes vermöge der Weisheit des Glaubens behaupten.

Hingegen folgen wir der Sprachweise der hl. Schrift, der Väter und der Kirche, und stellen den Satz auf: die Einwohnung Gottes, welcher sich die menschliche Seele im Vorbereitungsstande erfreut, sei vermöge ihres formellen Titels, der Gottesliebe, dem hl. Geiste zuzueignen, während der Glaube als solcher keine Inhabitation Gottes, also auch nicht des Wortes begründe. — Selbstverständlich werden die beiden andern göttlichen Personen durch die besonders hervorgehobene Einwohnung des hl. Geistes nicht ausgeschlossen, sondern als seine Sender vermöge ihrer korrelativen Proprietät eingeschlossen. Der Gegensatz unserer These ist nicht die Inhabitation des Wortes, sondern die Meinung, der Glaube oder die Hoffnung, oder irgend eine andere übernatürliche Gabe oder Tugend sei ähnlich wie die Gottesliebe der Titel einer wirklichen Gotteseinwohnung: sie disponiren zu der zukünftigen seligmachenden Inhabitation, aber sie bewirken keine solche in der Gegenwart.

1. Der hiefür vorgebrachte erste Grund, die natürliche Antecedenz des Erkennens vor dem Wollen wurde schon im vorigen Artikel teilweise entkräftet.

a) Die Erkenntnis ist allerdings hinsichtlich der Vorstellung des Objektes das erstere; der Wille dagegen hinsichtlich der Bethätigung der Kräfte. Nachdem ein Gegenstand in das Innenbereich des Seelenlebens aufgenommen worden ist, besitzt die Seele durch ihren Willen volle Aktionsfreiheit demselben gegenüber. Ist die Erkenntnis unvollkommen und dem Gegenstande nicht entsprechend, so kann das Erkenntnisvermögen über diese innere Ohnmacht nicht hinaus; dagegen hindert die unvollkommene Erkenntnisweise den Willen nicht, sich — intra lineam affectus — auf die vollkommenste Weise mit dem noch so unvollkommen erkannten Gute zu vereinigen und eine vollkommene Erkenntnis desselben anzustreben.

Wie könnte sonst die Liebe eines schlichten Gläubigen entschiedener und opferwilliger, reiner und feuriger sein, als die Liebe eines erleuchteten Theologen?

Unsere Erkenntnis Jesu Christi ist viel reicher, als die Erkenntnis des Vaters und des hl. Geistes. Dennoch muss die übernatürliche Liebe eine jede Person der Gottheit mit gleicher Kraft und Innigkeit umfassen; sie k a n n auch gleich sein, sowohl in der Wärme des Affektes wie in der Wertschätzung des Willens.

Die Offenbarung enthält freilich die Motive der Gottesliebe, aber in jener Weise, wie sie der Vernunft und durch sie dem Willen insinuirt werden. Der Wille ist es, welcher dieses oder jenes Motiv in freier Willkür zu s e i n e m Beweggrund macht, indem er freiwillig seinem Zuge folgt, weil es sein Wohlgefallen findet. — Wäre das besterkannte Motiv (ceteris paribus) auch das für den Willen kräftigste, so wäre der Willensakt das Ergebnis eines Erkenntnisprozesses. In der That giebt der Wille durch eigene Entscheidung dem ihm zusagenden Beweggrunde sein ausschlaggebendes Gewicht, sei es direkt — car tel est notre plaisir, — oder durch Beeinflussung des Verstandes. ‚Resp. dic. quod aliquid dicitur movere dupliciter. Uno modo per modum finis, sicut dicitur quod finis movet efficientem, et hoc modo intellectus movet voluntatem, quia bonum intellectum est objectum voluntatis, et movet ipsam ut finis. Alio modo dicitur aliquid movere per modum agentis, sicut alterans movet alteratum et impellens movet impulsum. Et hoc modo voluntas movet intellectum et omnes animae vires‘. (Thom. s. th. p. 1. q. 72. a. 4. c.)

b) Der innere und spezifische Unterschied zwischen Erkennen und Wollen wird vom englischen Lehrer definirt als ein Unterschied zwischen der Form und der der Form folgenden Neigung zur letzten Vollendung und zur entsprechenden Bethätigung. ‚Hoc autem distat inter appetitum et intellectum, sive quamcumque cognitionem, quia cognitio est sec. quod cognitum est in cognoscente, appetitus autem, sec. quod appetens inclinatur in ipsam rem appetitam: et sic terminus appetitus (quod est bonum) est *in re appetibili,* sed terminus cognitionis (quod est verum) est *in ipso intellectu.* Sicut autem bonum est in re, in quantum habet ordinem ad appetitum, et propter hoc ratio bonitatis derivatur a re appetibili in appetitum, (sec. quod appetitus dicitur bonus prout est *boni*): ita cum verum sit in intellectu, secundum quod conformatur rei intellectae, necesse est quod ratio veri ab intellectu ad rem intellectam derivetur; ut res etiam intellecta vera dicatur, sec. quod habet aliquem ordinem ad intellectum‘. (s. th. p. 1. q. 16. a. 1. c.)

Daher erhebt die Erkenntnis die erkannten Dinge zur Seinsweise des erkennenden Geistes, oder zieht sie zu ihm herab: ‚cognitum est in cognoscente sec modum cognoscentis‘. Die Erkenntnis geringerer Dinge ist demnach keine Erniedrigung des Verstandes, es sei denn per accidens wegen des Zweckes. Dagegen erhebt die Liebe zu niedrigeren Dingen letztere nicht zur Seinsweise des Subjektes, sondern erniedrigt und befleckt die Seele; die Liebe zu höhern Dingen erniedrigt diese nicht, sondern adelt die Seele.

Eine Folge und Bestätigung dieses Verhältnisses zeigt sich in dem Umstande, dass das Objekt des Erkennens das Seiende vorzugsweise in seiner Allgemeinheit, als universale et abstractum a conditionibus individualibus ist. Das Universale aber folgt dem Wesen oder dem quod quid est. Der Grund dieses Umstandes liegt darin, dass das Universale und Abstrakte eben die Weise ist, wie das Seiende im Erkennenden existirt.

Das Objekt des Begehrens ist das Seiende dagegen mehr insofern, als es thatsächlich und konkret in eigenem Selbstand subsistirt. Die letzte innere Vollendung des Seienden ist das Fürsichsein (esse subsistentiae), und giebt ihm als solche die Eigenschaft der Güte. Die wahre Liebe, welche immer auf geistige Wesen geht, da körperliche Dinge nur als Mittel gut

sind, ist daher die Liebe der Freundschaft, nicht die Liebe der Begierlichkeit. ‚Id quod amatur amore amicitiae, simpliciter et per se amatur; quod autem amatur amore concupiscentiae, non simpliciter et sec. se amatur, sed amatur alteri‘. (s. th. 1. 2^{dae} q. 26. a. 4. c.) —

Hieraus folgt, dass die Liebe Gottes und seine Einwohnung in der Liebe per modum inclinantis ad amorem die Seele adelt, erhöht, heiligt und Gott gleichförmig macht. Durch die Liebe teilt sich ja die Güte des geliebten Wesens dem liebenden Geiste mit und erhebt ihn zur Aehnlichkeit mit sich; dem so zum Ebenbilde Gottes vollendeten Geiste kann sodann die seiner Ebenbildlichkeit entsprechende göttliche Erkenntnisform eingeflösst werden. Gottes Inhabitation in der Weise des Erkenntnisbildes setzt eben die Vergöttlichung des kreatürlichen Geistes voraus, da alles Erkannte nach Art des Erkennenden in der Vernunft aufgenommen und dargestellt wird. Diese Vergöttlichung wird auf dem Wege sittlicher Reinigung und Heiligung von dem in der Weise einer geistigen Anziehungskraft zum höchsten Gute hin inwohnenden Liebesgeiste herbeigeführt, damit Gott auch in der Weise des Erkenntnisbildes aller Wahrheit einkehrend die beseligende Belohnung und Befriedigung jenes göttlichen Strebens werde.

Hieraus erhellt, dass die Liebe nur die Erkenntnis ihres Objektes überhaupt, nicht aber die vollkommene Einsicht in sein Wesen zur Voraussetzung hat; sie ist vielmehr selbst dasjenige bewegende Prinzip, welches die Unvollkommenheit der Erkenntnis zu beseitigen und eine vollkommene Einsicht herbeizuführen trachtet.

2. Der zweite Gegengrund hebt die Göttlichkeit des Glaubens hervor. Der Glaube sei eine göttliche Tugend, weil er sich unmittelbar auf das Zeugnis und die Autorität Gottes als seinen Erkenntnisgrund stütze, und weil er ferner eine Gewissheit gebe, welche jede andere Gewissheit übersteige, und jeden Zweifel verbanne. Er sei daher nicht minder geeignet als die Liebe, das Fundament einer besondern Einwohnung und zwar des in der Weise der Erkenntnis hervorgehenden Gottes zu sein. Sei dies nicht zuzugeben, so dürfe auch in der Inhabitation des hl. Geistes vermöge der Liebe nicht mehr als eine gewöhnliche Appropriation erkannt werden. Zudem besitze die Liebe

die Eigenschaften der Göttlichkeit in keinem höhern Grad als der Glaube. Sie gründe auf Gottes innerer Güte, welche indes ebensowenig wie Gottes Wahrhaftigkeit mit unmittelbarer Evidenz erkannt werde; sie gehe über alles, aber nur dem Affekte nach; ihre alles überwindende Kraft schütze sie nicht vor der Gefahr allzu leichter Veränderlichkeit und Untreue.

Demgegenüber ist es nicht allzu schwer, den Nachweis zu führen, dass trotzdem ein wesentlicher Unterschied zwischen dem Glauben und der Liebe im Pilgerstande obwalte. Schon früher wurde hervorgehoben, dass der Glaube nur dann in Weise der Vorbereitung eine Inhabitation des göttlichen Wortes begründen könne, wenn er mit der Liebe verbunden sei, und durch sie zu einer Disposition des Intellektes für die verheissene Anschauung Gottes gemacht werde. Trotz seiner unmittelbaren Gründung auf Gottes Wort und seiner selbst das Martyrium bestehenden Sicherheit kann er ein todter, sogar ein falscher Glaube, und nicht blos von der Inhabitationsgnade, sondern auch von der heiligmachenden Gnade losgelöst sein. Bei der Liebe wäre dies ein innerer Widerspruch; sie ist immer und notwendig mit der Gnade und der Gotteseinwohnung verbunden.

Ausserdem kann nachgewiesen werden, dass die göttlichen Eigenschaften dem Glauben gerade durch die Liebe zukommen. Die Liebe ist allerdings nicht die formelle Ursache der Begründung des göttlichen Glaubens auf Gottes Wort, noch seiner zweifellosen Gewissheit; denn sie gehört nicht zu derselben Gattung wie diese Eigenschaften. Auch könnte der Glaube diese Eigenschaften nicht getrennt von deren formeller Ursache bewahren, wie es der todte Glaube getrennt von der Liebe thut. Aber die Liebe ist die bewegende Ursache und die bewirkende Kraft, welche dem Glauben die unmittelbare Beziehung auf Gott und eine über alles gehende Gewissheit giebt. Wie der Glaube durch die Darstellung Gottes ihre Wurzel ist, so ist die Liebe als diejenige Kraft, welche eine unbedingte und zweifellose Zustimmung nach der Norm der göttlichen Vorschrift gebietet, die Ursache und Vollendung des Glaubens.

Woher besitzt der übernatürliche Glaube die über alles hinausgehende Gewissheit der Zustimmung? Von der ersten Wahrheit. — Nimmt also die gläubige Vernunft die erste Wahrheit als Erkenntnisgrund oder Erkenntnislicht nach Art der unmittelbar einleuchtenden Prinzipien in sich auf? — Offen-

bar nicht; denn sonst würden wir die Glaubenssätze nicht blos als Objekte annehmen, sondern auch in ihrer Wahrheit durchschauen, da die erste Wahrheit der vollkommene Erkenntnisgrund für sie alle ist. Gleichwohl stützt sich der Glaube auf die erste Wahrheit: woher hat er diese Tendenz empfangen? — Der Glaubensakt ist ein zustimmendes Urteil. Das Urteil erhält seine Gewissheit von seinem formellen Objekte, d. h. von der Wahrheit prout est in intellectu per speciem impressam, entweder unmittelbar wie bei den Prinzipien oder aus logischen Gründen. Dies ist beim Glaubensurteil der Fall, insoweit es auf der historischen Erkenntnis der Offenbarungsthatsache und der philosophischen Würdigung der Glaubenslehren beruht. Die aus diesen logischen Gründen entspringende Gewissheit ist eine moralische Gewissheit; eine physische oder metaphysische ist sie nicht, noch viel weniger ist sie unmittelbare Evidenz. Das Glaubensurteil gewinnt daher aus den genannten Erkenntnisgründen eine wahre logische Gewissheit, welche ihrer Art nach eine moralische oder historische genannt wird, weil sie auf geschichtlichen Gründen und Zeugnissen beruht. Das Urteil des Schlussergebnisses teilt nämlich stets den Gewissheitsgrad seiner schwächern Prämisse.

Nach Schmid's [1]) Darlegung und Weiterführung der Lugonischen Glaubenstheorie wird die geschöpfliche Offenbarungsvermittlung mit ihrem ganzen System von Thatsachen, Gründen und Zeugnissen von dem Gläubigen nicht für sich als kreatürliches Erkenntnisobjekt und Erkenntnisprinzip entgegengenommen, sondern als die Sprache des in ihr sich kundgebenden Gottes. So werde sie göttliches und untrügliches Glaubensmotiv in und durch geschöpfliche Zeichen, deren selbständiger Erkenntniswert in ihrer Bedeutung als Gottessprache aufgehoben, aber nicht ausgeschlossen wird. Man glaube auch einem Menschen nicht wegen der vermittelnden Organe, Zeichen, Worte, Schriften, sondern schwinge sich über dieselben zum eigentlichen Urheber des Zeugnisses hinauf, und würdige sie als Erkenntnismedien, als Sprache und Organ eines Höhern.

Gewiss ist die Erkenntnis des Zusammenhangs der Erkenntniszeichen, Reden, Schriten mit ihrem Urheber im stande,

1) Untersuchungen über den letzten Gewissheitsgrund des Offenbarungsglaubens. München 1879.

einen stärkern Glauben an ihre Wahrheit hervorzubringen, weil die Einsicht in diesen Zusammenhang ein neues logisches Motiv ist. So vermehrt auch die Wahrnehmung durch das Auge die Gewissheit der Wahrnehmung durch das Gehör und umgekehrt. Kann aber die Kraft des Glaubens an einen Autor stärker und zweifelloser werden, als die Gewissheit des realen Zusammenhangs der Erkenntnismedien mit ihm und mit uns? — Die Gewissheit bezüglich des realen Zusammenhangs der Bücher und Reden mit ihrem Autor und ihrer Wahrnehmung durch uns ist nun nichts anderes, als die Ueberzeugung von der Realität unserer innern und äussern Erfahrung, sowie von der Realität der Aussenwelt. Das intellektuelle Verständnis einer Thatsache — und gewiss ist die Erkenntnis ihres Urhebers ein solches — erhöht die Gewissheit ihrer einfachen Erfahrung: kann sie jedoch ihre Gewissheit soweit steigern, dass sie stärker wird, als die Gewissheit kritisch geprüfter äusserer Thatsachen überhaupt? — Da nun unsere Kenntnis der thatsächlichen Dinge von der äussern und innern Erfahrung anfängt, so ist es unmöglich, dass irgend eine Erkenntnis äusserer Thatsachen für uns die Ueberzeugung von der Realität unserer äussern und innern Erfahrung an Gewissheit übersteige.

Die Zurückführung der hl. Schriften auf Gott, der Propheten auf ihren göttlichen Sender, der Lehren der Kirche auf Christus und den Beistand des hl. Geistes, der Wunder auf die göttliche Allmacht u. dgl. erhöht zweifellos ihre Gewissheit, da sie dieselben intelligibler macht, als sie ohne diese Erkenntnis des Zusammenhangs wären. Aber kann die Erkenntnis Gottes als der letzten Ursache bewirken, dass das Fürwahrhalten dieses Buches, dieses Zeugnisses stärker werde, als der Glaube an die Wirklichkeit der vorliegenden Schrift, des sprechenden Christus oder Propheten? — Unmöglich.

Die allgemeinen Wahrheiten, welche durch innere Evidenz einleuchten, (wie das Prinzip der Kausalität oder vielleicht auch die Sätze: Wenn ein Gott ist, so ist er die Wahrhaftigkeit; wenn Gott sich offenbart, so ist seine Offenbarung untrüglich); müssen im gegebenen Falle der Anwendung notwendig durch das Medium der innern oder äussern Erfahrung hindurchgehen. Die Gewissheit des Schlusssatzes: Diese Offenbarung ist eine göttliche, u. dgl. folgt nie der innerlich evi-

denten, sondern der schwächern empirischen Prämisse von historischer Gewissheit. ‚Bonum et verum ex integra causa'.

In dem gegenwärtigen Stande der menschlichen Erkenntnis ist eben jedwede Mitteilung der (thatsächlichen) Wahrheit durch die innere und äussere Erfahrung vermittelt, und kann demnach keine höhere Gewissheit erreichen, als die Realität unserer Erfahrungserkenntniss. ‚Actus cognoscitivae virtutis est sec. modum cognoscentis'[1]).

Ueber die logische Gewissheit, welche diese Erkenntnisweise des Gnadenstandes gewährt, mittelst eines logischen Erkenntnisgrundes hinauskommen zu wollen, ist nicht möglich. Daher sind alle Versuche der Erleuchtungs- wie der Beweis- und Zeugnistheorie vergeblich. Mag sich auch unser Glaube unmittelbar an die Wahrhaftigkeit Gottes anklammern: was ihm dazu verhilft, ist nicht ein logisches Motiv, sondern der Gehorsam des Willens. Erst dann, wenn unsere Erkenntnisweise eine andere, und die erste Wahrheit ebenso der Erkenntnisgrund und Ausgangspunkt unseres Denkens geworden, wie es jetzt die sinnlich-geistige Erfahrung ist, wird uns alles im Lichte der ersten Wahrheit klar, und zwar mit einer so vollen Einsicht, wie es ihrer unmittelbaren Vereinigung mit unserer Vernunft entspricht. Jetzt aber stammt die alle natürliche Gewissheit übersteigende Kraft des Glaubensurteils aus dem Befehle des gottliebenden Willens, jener Kraft, welche in diesem Lebenstande allein unmittelbar und durch Steigerung ihrer eigenen Funktionen mit Gott verbunden werden kann, nicht aber aus der logischen Kraft des vorgestellten Glaubensobjektes, d. h. der geoffenbarten Wahrheit, wie sie in der Vernunft aufgenommen wird. Was der Erkenntnis des irdischen Pilgers geboten wird, kann aus sich keine weiter gehende logische Forderung als auf ein moralisch gewisses Urteil erheben. Ein solches Urteil ist vernünftig und entspricht dem Grad und dem Lichte der in diesem Lebensstande möglichen Erkenntnis.

Kann nun das Gewissen, sei es als sittliche Macht oder

1) S. t. 2. 2^{dae} q. 27. a. 4. c: Die Ordnung des Erkennens lehrt uns Gott mittelst der Geschöpfe erfassen; Deum per res creatas cognoscimus; die Ordnung des Begehrens erfordert, dass wir die geschaffenen Güter um Gotteswillen erstreben. Der Grund unserer Gotteserkenntnis sind die geschaffenen Dinge; der Grund unserer Gottesliebe sind sie nicht; vielmehr sollen wir alles um Gotteswillen lieben.

als Stimme Gottes den Willen verpflichten, eine stärkere Glaubenszustimmung zu veranlassen und zwar mit einer unerschütterlichen und nur nach dem Glaubwürdigkeitsmasse des göttlichen Zeugnisses a n s i c h bemessenen Glaubensgewissheit? Und wenn eine solche Forderung erhoben wird, ist sie sittlich und der Vernunft würdig?

Das sittliche Motiv, welches den Willen überhaupt verpflichtet, der erkannten Wahrheit die Zustimmung nicht zu versagen, liegt in der Liebe zur Wahrheit: bonum est assentire vero. Dieses Motiv und die Tragweite seiner Verpflichtung kann indes nicht weiter gehen, als die Wahrheit sich hic et nunc von der Vernunft erfassen lässt, demnach auf eine zweifellose Zustimmung nur in Folge einer zweifellosen Evidenz. Die sittliche Verpflichtung der Liebe zur Wahrheit kann ferner nur um desjenigen Erkenntnisgrundes eine Zustimmung des Urteils verlangen, welcher in der That Erkenntnisgrund ist.

Verpflichtet nun der Offenbarungsgott oder die hl. Schrift den Menschen d e s h a l b zum Glauben ohne Zweifel, damit derselbe im Grade seiner Glaubenszustimmung der sich ihm darbietenden Evidenz der geoffenbarten Wahrheit gerecht werde? — Mit nichten: sondern damit er durch einen solchen Glauben zunächst zum Gliede Christi und mit dem hl. Geiste erfüllt werde, und so zum ewigen Leben, d. i. zur unmittelbaren Anschauung der ersten Wahrheit gelange. Es ist nicht die Liebe zur ersten Wahrheit, wie sie sich unserer jetzigen übernatürlichen Erkenntnis durch die Offenbarung darbietet, sondern die Liebe zu der uns für den Himmel vorbehaltenen und verheissenen Anschauung der Wahrheit, welche den Willen verpflichtet, eine Glaubenszustimmung mit unerschütterlicher Gewissheit zu veranlassen. Die unmittelbare Anschauung der ersten Wahrheit ist ein so erhabenes Gut, dass man um ihretwillen das sacrificio del intelletto nicht blos bringen d a r f, sondern m u s s. Denn das höchste Gut des Willens und der Vernunft ist die (einsichtige Anschauung der) Wahrheit. Alles was zur Wahrheit führt, zu thun, ist demnach eine Forderung, welche weder das Interesse und Ziel des Verstandes, noch des Willens gefährdet: denn die Wahrheit ist ja selbst dieses Ziel. Es ist demnach der Vernunft wie des sittlichen Wollens gleich würdig, alles zu thun, was zur unmittelbaren Einsicht in die ewige Wahrheit führt.

Doch, wird geltend gemacht, der Zweck kann die Mittel nicht heiligen; eine Glaubenszustimmung, welche stärker ist als ihre logischen Gründe, ist in sich unvernünftig, und kann durch ausserhalb der Erkenntnis liegende Absichten und Zwecke nicht vernunftwürdig werden.

Hierauf ist folgendes zu erwiedern: Es ist der Vernunft würdig, wegen der logischen Kraft der Glaubensbeweise u. dgl. einen gewissen und zweifellosen Assens zu leisten. Denn die moralische, empirische, historische Gewissheit ist eine wahre Gewissheit und berechtigt zum Ausschluss jedes Zweifels. Es handelt sich also nicht darum, dass man einem zweifelhaften oder blos wahrscheinlichen Satze volle Gewissheit beimesse, sondern darum, ob man einem historisch gewissen Satze mit höchster und unerschütterlicher Gewissheit zustimmen dürfe?

Wenn ferner die Vernunft in den Erkenntnisgründen keine derartige Evidenz findet, deren logisches Resultat ein über alles gewisses Glaubensurteil wäre, so sieht sie doch ein, wo die Ursachen dieser geringeren Evidenz liegen. Die reflektirende Vernunft findet nämlich, dass das göttliche Glaubensobjekt und die Autorität des offenbarenden Gottes eine höhere Evidenz nicht nur nicht verhindern, sondern an und für sich die höchste Einsicht gewähren müssen. Das Hindernis liegt vielmehr

a) in der mangelhaften Disposition unserer Vernunft für die höchste Wahrheit, da ihre natürliche Erkenntnisweise die Aufnahme der Wahrheit durch das verwickelte System der äussern Erfahrung mit sich bringt. Es ist nun sehr vernünftig, den Grad der Gewissheit nicht ausschliesslich nach der mangelhaften Evidenz der gegenwärtigen Erkenntnisweise zu bemessen, wenn die eigene Reflexion und die Offenbarung die Richtung angeben, in welcher die jetzt vermisste volle Einsicht zu suchen und zu finden ist: in der durch das Verdienst eines gotteswürdigen Glaubens zu erreichenden Anschauung der Wahrheit. Die Offenbarung ist ja durch ein logisch gewisses Urteil anzunehmen, kann und muss also zur Richtschnur des Handelns gemacht werden.

Aus demselben Grund sind die übernatürlichen Mysterien ein vernunftwürdiges Objekt des Glaubens, obschon sie unbegreiflich sind und wir die scheinbaren Widersprüche nicht vollkommen lösen können. Wir sind aber wenigstens im Stande, die Richtung anzugeben, in welcher die vollkommene Lösung

liegen muss (z. B. im Unterschied von Person und Natur bezüglich der Trinität und Inkarnation), und die Gründe, warum eine solche Lösung jetzt für uns nicht erreichbar ist.

b) Zweitens liegt der Grund der geringern d. i. nur historischen Evidenz der Offenbarungswahrheit in der teleologischen Absicht Gottes, unsere Vernunft ohne Störung und Durchbrechung unserer Natur und natürlichen Erkenntnisweise zunächst nur gemäss der gegenwärtigen Empfänglichkeit für die einstige Gottschauung vorzubereiten, und uns zunächst in jenem Vermögen zur unmittelbaren Verbindung mit sich zu erheben, welches jetzt schon dafür empfänglich ist, nämlich durch die Liebe, und mittelst der Liebe auch die übrigen Kräfte und Thätigkeiten unmittelbar und gotteswürdig auf sich zu richten. Die Liebe besitzt nämlich ihre gotteswürdigen Eigenschaften kraft ihres formalen Objektes ‚ex vi formali objecti sui, prout exsistit in amante per modum inclinantis ad se‘. Sie gründet unmittelbar auf der göttlichen Güte, wie sie uns zur freundschaftlichen Hingabe an Gott zieht, zunächst abgesehen von der Vollendung, welche er auch als unser höchstes Gut dem mit ihm verbundenen Geiste bringt. Die Freundschaftsliebe hat zunächst die objektive Güte des Freundes, hier also Gottes im Auge, und zuerst sekundär ihre eigene Teilnahme an seiner Güte. Sie freut sich über die unendliche Vollkommenheit Gottes und ist, da sie ein wechselseitiges Verhältnis erheischt, bestrebt, auch ihrerseits das göttliche Wohlgefallen zu verdienen. Sie strebt nach der Verherrlichung des göttlichen Namens, der Ausbreitung und Befestigung seines Reiches, der Erfüllung seines Willens, und zwar mit voller Hingabe des eigenen Selbst an diesen Zweck. Als Hinstreben zu Gott dürstet sie ferner darnach, ihren Gott unmittelbar zu erkennen und die verborgenen Tiefen seines Wesens zu erforschen; sie dürstet nach der Vollendung des Glaubens, und nach der Fähigkeit, sich ungehindert und ungestört seiner Betrachtung zuwenden und zugewandt bleiben zu können, wie es ihrem Affekte entspricht, d. i. nach dem Besitze Gottes oder nach der Erfüllung ihres Hoffens.

Wie die Gottesliebe die höchste Güte erfasst, insofern sie an sich ist, so treibt sie den Verstand, dasjenige, was von Gott ausgeht, so zu betrachten, wie es an sich ist, und so zu erwiedern, wie es Gott an sich verdient. Sie ist die Kraft, welche

den glaubenden Verstand antreibt, die Glaubensfestigkeit nicht durch dasjenige, was die Mängel der gegenwärtigen Erkenntnisweise und die wohlmeinende Absicht Gottes uns zeitweilig vorenthalten, zu schwächen, sondern nach der Autorität Gottes, wie sie es an sich verdient, zu bemessen; nach dem Gebote Gottes, welches den Glauben als einen freien und darum verdienstlichen Akt des Gehorsams fordert; nach der ganzen Grösse des höchsten intellektuellen Gutes, das sogar um das Opfer der Verzichtleistung auf sich selbst nicht zu teuer erkauft wird. Kurzum, sie giebt dem Glauben und Hoffen die Kraft alles übersteigender Gewissheit und nie ermattender Zuversicht. ‚Spes autem non confundit, quia charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum stum qui datus est nobis'. (Rom. 5, 5; 1. Jo. 3, 9; 5, 18; Rom. 8; 1. Cor. 13; Eph. 3, 17.) Durch die Einigung mit Gott, welche sie in dem reinen Wohlgefallen an seiner Güte herstellt, ersetzt sie den Mangel seiner erkennbaren und beseligenden Gegenwart im Verstand und Gemüt.

Dass der Gottesliebe diese Vorzüge im Gegensatz zum Glauben und Hoffen eignen, ergiebt sich auch daraus, dass sie im Stande der Vollendung keiner höhern Form zu weichen hat, während der Glaube durch das Schauen, und die Hoffnung durch den Besitz Gottes verdrängt und eminenter ersetzt wird. Dieses Bleiben der Liebe in der Verklärung ist nur möglich, wenn sie schon jetzt ihre formelle Vollkommenheit sowohl hinsichtlich ihres Objektes wie ihrer Bethätigungsweise als affektive Einigung mit Gott um seiner innern Güte willen erreicht.

Nicht blos erhebt die Liebe das Glauben und Hoffen zum unmittelbaren Anklammern an den noch verborgenen Gott und zu einer des höchsten Gutes würdigen Festigkeit, sondern sie wendet auch diejenigen Unvollkommenheiten, welche sie nicht heben kann, zu anderweitigem Vorteil. Weil ihr erhabenes Objekt nicht hinlänglich nach dem Masse seiner Güte erkannt wird, fehlt der Liebe die innere Notwendigkeit und die reale Befriedigung. Es ist dies kein innerer Defekt der Willensbethätigung; denn die Liebe und mit ihr die beiden andern Tugenden sind trotzdem der Tendenz nach unwandelbar, wenn auch in Wirklichkeit nicht ausser Gefahr, und gehen über alles, wenn sie auch nicht die Beseligung des höchsten Gutes geniessen. Aus diesen Mängeln gewinnt die Liebe und mit ihr

Glaube und Hoffnung den Vorzug höherer Freiwilligkeit und höhern Verdienstes.

3. Das Ergebnis dieses dritten Abschnittes unserer Untersuchung über die Inhabitationsgnade ist demnach folgendes:

Von den übernatürlichen Tugenden und Gaben ist einzig die Liebe ein wahrer und eigentlicher Titel der Gotteseinwohnung. Dieser Vorzug der Liebe ist durch die Art und Weise begründet, wie sie ihr Objekt erfasst. Während Glaube und Hoffnung Gott zum formellen Objekte haben, wie er als die erste Wahrheit in uns sein wird, a) als Erkenntnisprinzip, b) als unser geistiges Eigentum, hat die Liebe Gott zum Gegenstande, wie er in seiner überweltlichen Güte ist, abgesehen von allen seinen Beziehungen zur Vollendung unserer Erkenntnis und zur Befriedigung unseres Verlangens. Nicht durch die Begierde, Gott zu schauen und zu besitzen, sondern im reinsten Wohlgefallen an Gottes ewiger Güte neigt sich die begnadigte Seele zum höchsten Gute hin, frei von jeder Selbstsucht, und setzt ihre Liebe in dem Verlangen fort, durch Verherrlichung des göttlichen Namens, Befestigung seines Reiches und Erfüllung seines Willens auch ihrerseits das Wohlgefallen Gottes zu verdienen. Gottgesandtes Prinzip dieser erhabensten Freundschaftsliebe ist der hl. Geist, das Produkt einer Liebe, die frei von jeder Mischung mit Selbstsucht (dem amor concupiscentiae) die göttlichen Personen in reinster Freundschaft miteinander verbunden hält. Denn Gott Vater zeugt den eingebornen Sohn, und haucht mit ihm den Geist der Liebe aus, ohne dadurch einen Nutzen oder den Zuwachs einer Vollkommenheit zu suchen; Sohn und Geist gehen von ihrem Ursprung aus, ohne von ihm durch ihren Ausgang einen Nutzen zu empfangen oder Dankesschuld zu übernehmen. Es ist die reinste Liebe des wechselseitigen Wohlgefallens an der einen unendlichen Güte in drei Personen.

Da Gott weder als Erkenntnislicht noch als Befriedigung unseres Verlangens d. i. als unser Eigentum wirklich in uns ist, so sind die beiden auf Gott unter diesem Gesichtspunkt gerichteten theologischen Tugenden keine eigentlichen Titel der Inhabitation, sondern positive Dispositionen zur zukünftigen Einkehr Gottes in Erkenntnis und Eigentum des vollendeten Geistes. Aus der Liebe gewinnen beide Tugenden ihre gotteswürdige Verdienst-

lichkeit, welche im unerschütterlichen Anschluss an Gottes Wort und Verheissung liegt. Die Liebe selbst vereinigt sich mit Gott als dem Gute, das er an sich und immer ist, abgesehen davon, wie gross unsere gegenwärtige oder verheissene Teilnahme an seiner Güte sei oder sein werde. Das Gute an sich ist Gott nun immer und unabhängig von den Perioden unserer Entwicklung; indem er folglich als solches in die Liebe des Herzens aufgenommen wird, bewohnt er es wirklich als ‚Deus per suam ipsius bonitatem impellens ad castum amorem et timorem'.

Die keusche Gottesliebe schliesst die Rücksicht auf ihr eigenes Subjekt zwar von ihrem ersten und vorzüglichen Motive, sie schliesst dieselbe jedoch nicht überhaupt aus. Die Liebe des reinen Wohlgefallens ist vielmehr der Anfang einer Reihe von Affekten und Willensakten, welche die mannigfaltige Beziehung des zuerst in sich selbst gewürdigten Gutes zur eigenen Wohlfahrt nach verschiedenen Gesichtspunkten zum formalen Inhalt haben. Wie die Reflexion auf das eigene Denken dem Erkennen des Objektes folgt, so folgt auch das Verlangen, die wohlgefallende Sache zu besitzen, auf die Liebe des reinen Wohlgefallens. Wenn man den Gegenstand des Wohlgefallens besitzt, so entsteht daraus die Freude. Je edler der Anfang, je reiner das selbstlose Wohlgefallen der Gottesliebe ist, desto fruchtbarer erweist sie sich in der Entwicklung ihrer Kraft, desto glühender und heftiger ist der Impuls zur eigenen Teilnahme an der höchsten Güte durch unmittelbare Anschauung und ungehemmte Durchforschung der göttlichen Geheimnisse. Die Gegenwart des hl. Geistes in der begnadigten Seele bekundet sich zuerst durch die keusche Gottesfurcht und Gottesliebe und erweist sich durch dieselbe als innere Triebkraft zur unaufhaltsam fortschreitenden und überreichen Theilnahme an dem unendlichen Urgrund unseres hl. Wohlgefallens, als Same des ewigen Lebens, als fons aquae salientis in vitam aeternam, kurzum, als die Gegenwart des lebendigmachenden Herrn und Geistes.

4. Artikel. Aus der Inhabitation des hl. Geistes entspringen als korrelative Beziehungen zum Sohne die übernatürliche Ebenbildlichkeit und das Kindschaftsverhältnis zum Vater.

Mit dem eben Gesagten sind wir bereits in die Erörterung der vierten Frage eingetreten, welche Beziehungen zu den einzelnen göttlichen Personen die Inhabitationsgnade in sich berge und aus sich entwickle. Es handelt sich hiebei nicht um diejenigen Beziehungen, welche formell in den Akten der Gottesliebe und Gottschauung zu ihren immanenten Prinzipien gegeben sind, sondern um die dadurch begründeten zuständlichen Beziehungen des kreatürlichen Subjektes zu Gott dem Dreifaltigen.

1. Die Gotteseinwohnung beginnt durch die Einigung der Kreatur mit Gott in der Liebe des reinen Wohlgefallens. Dieselbe entspringt ihrem Begriffe nach aus der Inwohnung Gottes als der den Willen zu sich hinneigenden Güte, ist also die Wirkung einer Liebesbethätigung Gottes, welche der Liebesbewegung in der Kreatur begrifflich vorausgeht. Die Liebe Gottes zum Geschöpfe ist ganz unbedingt und voraussetzungslos: sie findet keine Güte vor, welche Motiv ihres Wohlgefallens wäre, sondern setzt diese Güte.

Die Herablassung des hl. Geistes in die Begnadigten beginnt daher mit ihrer Ausstattung durch die heilig d. i. Gott wohlgefällig machende Gnade und die übernatürlichen Tugendfertigkeiten, insbesondere durch die Befähigung zur eigenen Erwiederung der Liebe Gottes. Das hiedurch hergestellte Verhältnis der Liebe des Wohlgefallens ist demnach wechselseitig und wahre Freundschaft. Gott der hl. Geist ist das Prinzip unserer Liebesbewegung zum höchsten Gute und zugleich die lebendige Bestätigung des auf uns ruhenden göttlichen Wohlgefallens.

Die Inhabitation des hl. Geistes bleibt indes nicht bei ihrer unmittelbaren Wirkung stehen, sondern erregt durch das reine Wohlgefallen an der göttlichen Güte die dankbare Freude, dieselbe wenigstens nach dem gewährten Masse der Offenbarung zu erkennen, und die Begierde, sie unmittelbar zu schauen und in ihren Tiefen zu verstehen. Aus diesem Verlangen entsteht weiter das Streben, Gott schon hienieden möglichst vollkommen und sicher zu erkennen, und sich alle zur Betrachtung der göttlichen Wahrheit dienlichen Mittel zu eigen zu machen.

Da ferner diejenige Güte, welche die Grundlage des auf uns ruhenden göttlichen Wohlgefallens ist, von unserm freien Willen bewahrt, vermehrt und vollendet werden soll, so entsteht aus der übernatürlichen Gottesliebe als solcher das Bestreben, sich im Wohlgefallen Gottes zu erhalten und durch Erfüllung der Gebote zu befestigen.

Die göttliche Güte ist ferner wesentlich der Ursprung aller andern Güte ausser ihr, nicht blos das höchste, sondern auch das erste Gut; nicht nur das reinste, sondern auch das unendlich erhabene Gut. Die Gottesliebe des Geschöpfes ist daher von dem Affekt der Verehrung durchdrungen, welche dem erhabenen Ursprung alles Guten gebührt. Die Würde der ersten Ursächlichkeit verbunden mit der unendlichen Erhabenheit erzeugt die Liebe der Verehrung gegen Gott, den amor reverentialis in seinen verschiedenen Kundgebungen der Verherrlichung und Anbetung, in welchen sich das Geschöpf vor dem Schöpfer, das Endliche vor dem Unendlichen beugt.

Diese drei Ausflüsse der Gottesliebe, das betrachtende Gebet, die sittliche Anstrengung und die Gottesverehrung, die Kontemplation, die Aszese und der Kultus stellen den vollen Begriff des geistigen Tempels her. Gott wohnt durch die hl. Liebe in dem begnadigten Geiste wie der Heilige in seinem Heiligtum: als der Mittelpunkt der liebenden Betrachtung, als der königliche Antrieb und Zielpunkt sittlichen Ringens, als der ehrwürdige Gegenstand tiefster Verehrung.

Die Inhabitation Gottes durch die Liebe bewirkt ferner eine Verähnlichung der gottliebenden Kreatur mit der Güte Gottes. Schon früher wurde gezeigt, dass das wollende Subjekt durch sein Lieben erniedrigt oder geadelt werde, je nachdem es an gemeinen oder erhabenen Dingen haftet. Wie der Verstand den Gegenständen, welche er in sich aufnimmt, eine höhere Seinsweise giebt, wenn sie niedriger sind als er, und eine geringere, wenn sie edler sind, so teilt sich die wirkliche Güte des geliebten Gegenstandes dem Liebenden mit, ihn befleckend, wenn sie zu niedrig für ihn ist; ihn adelnd, je mehr sie seiner würdig ist. So prägt auch der hl. Geist der von ihm heimgesuchten Seele durch die eingegossene Liebe sofort eine übernatürliche Aehnlichkeit mit der göttlichen Güte ein — sec. gratiam sanctificantem et virtutes infusas, — und drängt sie, die empfangene Aehnlichkeit durch freie Bethätigung zur

vollkommenen Ebenbildlichkeit mit dem Bilde Gottes weiter zu führen. Gott als Abbild der ewigen Vollkommenheit und als Vorbild aller andern Vollkommenheit subsistirt im Sohne Gottes. Daher erhebt uns die Einwohnung des hl. Geistes zur Aehnlichkeit mit dem eingebornen Sohne als dem Abbild der unendlichen Güte, und dem Urbild aller endlichen Güte. Auch diese Beziehung zum Sohne Gottes ist im höchsten Sinne real, weil sie auf einer realen Ursächlichkeit Gottes in uns beruht, und zwar auf einer solchen, welche von keiner andern Ursache herrühren kann.

Je weiter die habituelle und aktuelle sittliche Verähnlichung mit dem Ebenbilde Gottes voranschreitet, desto mehr wird die begnadigte Seele zur Aufnahme Gottes in ihre Vernunft, zur Anschauung Gottes disponirt: denn ‚omne cognitum est in cognoscente sec. modum cognoscentis. Dann ist Gottes Bild dem vernünftigen Geiste nicht mehr durch die sittlichen Eigenschaften und Bemühungen des Willens, sondern als Formalprinzip der Erkenntnis eingeprägt, und vollendet die Vergöttlichung unserer Natur. Letztere ist nämlich nicht in ihrem substantiellen, sondern nur in ihrem accidentellen Sein für eine Erhebung über sich selbst geeignet; mittelst ihres Erkenntnis- und Willensvermögens kann sie das Unendliche aufnehmen und zur Vergöttlichung gelangen. Die Vergöttlichung der geschaffenen Natur hebt im Willen an, weil sich die Akte dieses Vermögens am leichtesten von den Schranken der eigenen Natur befreien können, und dringt von da in die Vernunft, welche der geistigen Substanz am nächsten steht, und im eigentlichen Sinn das Mittel ist, wodurch die intellektuelle Natur das Prinzip ihrer geistigen Verklärung, die Wahrheit aufnimmt. Je williger die begnadigte Seele den vom inwohnenden Liebesgeiste ausgehenden Anregungen folgt, je thatkräftiger sie sich bemüht, in ihrem Wollen und Thun dem göttlichen Vorbild und Gesetz gleichförmig zu werden, desto empfänglicher wird sie für die unmittelbare Aufnahme desselben Bildes in ihre Vernunft. So enthält die Inhabitation des hl. Geistes das Moment einer besondern Beziehung zum persönlichen Bilde Gottes in sich, bewirkt durch die Mitteilung der heiligmachenden Gnade die Grundlage ihrer fortschreitenden Entwicklung, inspirirt den lebendigen Drang, die empfangene Gottebenbildlichkeit in einem hl. Tugendleben zu befestigen, und gewährt endlich die An-

wartschaft der intellektuellen Einprägung des göttlichen Bildes in die gottschauende Vernunft.

Die formelle Ursache unserer Verähnlichung mit dem Bilde Gottes liegt in Gottes Gnade. Da nun die Hervorbringung eines lebenden Wesens nach der Aehnlichkeit der eigenen Natur Generation genannt wird, so ist die Herstellung der übernatürlichen Ebenbildlichkeit Gottes in dem geschaffenen Geiste eine übernatürliche Zeugung. Dieselbe wird Wiedergeburt genannt, weil sie uns nicht das erste und substantielle Sein giebt, sondern eine geschaffene Gottähnlichkeit in der Weise des Accidens und das ungeschaffene Bild Gottes in der Weise der Sendung und Einwohnung einprägt. — Diese Wiedergeburt geschieht nicht in Folge einer in der göttlichen Natur liegenden Notwendigkeit, wie die Zeugung des eingebornen Sohnes, sondern aus freier Liebe, und bewirkt demnach Adoptivkindschaft. Dieselbe wird ausserdem für den Gnadenstand der Prüfungszeit durch die Mitteilung des Geistes der göttlichen Liebe vollzogen und durch das Walten desselben ihrer seligen Erfüllung im Glorienstande entgegengeführt: daher heisst sie Wiedergeburt aus dem hl. Geiste.

Der Kindschaft entspricht das Recht der Erbschaft; auch die übernatürliche Gotteskindschaft wird durch die Verheissung der göttlichen Erbschaft ergänzt, offenbar in dem Sinne, dass das hienieden mittelbar (durch die Inhabitation des hl. Geistes) begonnene Kindschaftsverhältnis im Jenseits zur vollen Verwirklichung gelangen solle. Erbschaft Gottes kann nun als bildlicher Ausdruck auf Gott nur angewendet werden, insofern er als Inbegriff aller Wahrheit und Güte vom Vater hervorgebracht wird und im Besitze des Vaters bleibt. Das Erbe Gottes, die Krönung und Vollendung unserer Wiedergeburt, ist das Wort der Wahrheit, als Brod des Lebens aufgenommen von den geläuterten Geistern.

Der hl. Geist bringt demzufolge die durch seine Einkehr neuerschaffene und zum Kinde Gottes wiedergeborne Kreatur in eine besondere Beziehung zu Gott, insofern er ewiges Prinzip einer ihm ebenbildlichen Person, des Urbildes aller Kinder Gottes, ist, zu Gott dem Vater. Da die Liebe jedoch die unmittelbare Formalursache aller dieser Beziehungen ist, so birgt die auf ihr beruhende Sendung und Inhabitation des hl. Geistes ausser der unmittelbar gegebenen Beziehung zu ihm als dem

seinen lebendigen Tempel erfüllenden Gott die weitere Relation der besondern Ebenbildlichkeit mit Gott dem Sohne nach seiner persönlichen Proprietät, und das Kindschaftsverhältnis vorzugsweise zu Gott dem Vater in sich. Diese (virtuell) dreifache Beziehung der begnadigten Kreatur zu dem dreieinigen Gott bleibt nichtsdestoweniger einzig und ungeteilt, weil sie nur auf einem Fundamente, nämlich der Liebe, und auf einer Sendung, nämlich des hl. Geistes beruht. Die Entfaltung dieser in der Geistesgabe virtuell enthaltenen und vereinigten Beziehungen schildert das achte Kapitel des Römerbriefs in autoritativer Weise. Der inhabitirende hl. Geist ist Salbung, Siegel und Unterpfand: Salbung, unmittelbar durch seine weihende Inwohnung; Siegel, als die lebendige Einprägung des göttlichen Wortes, jetzt als des persönlichen Gesetzes; Unterpfand der Vollendung unserer Gotteskindschaft durch die zukünftige Inhabitation des Sohnes.

Die relative Eigentümlichkeit, mit welcher der hl. Geist das Ziel seiner Sendung in Besitz nimmt, bleibt, wie aus dem Gesagten ersichtlich, nicht getrennt für sich bestehen, sondern ergänzt sich durch die gegensätzlichen (korrelativen) Proprietäten der beiden andern Personen, als der Spender des hl. Geistes. Daher kömmt es, dass sowohl die jetzige Sendung des hl. Geistes wie die einstige des Wortes, jede für sich eine dreifaltige Beziehung der Kreatur zu Gott herstellt, von welchen jede gleich wahr, gleich eigentümlich, gleich erhaben ist, wenn auch eine derselben als die Quelle der andern erscheint.

2. Gegen die ganze Ausführung könnte man nun geltend machen, der fromme Sinn sei unerschöpflich in der Auffindung mystischer Beziehungen, welche die Seele durch die Gnade Gottes gewinne. Die drei angegebenen Relationen oder Momente einer Relation, welche den begnadigten Menschen als Tempel, Ebenbild und Kind Gottes darstellen, liessen sich ins Unabsehbare vermehren und könnten demgemäss in ihrer Dreiheit keine exakte theologische Bedeutung beanspruchen.

Dass dem nicht so sei, ergiebt sich ohne spinöse Deduktion aus dem Begriff der Ursache. Gott ist die Ursache des übernatürlichen Gnadenstandes, birgt daher jene Vollkommenheiten in sich, welche die Ursächlichkeit begründen, und be-

wirkt in dem Gegenstande seiner Kausalität eine denselben entsprechende Art der Beziehung. — Die Ursache erweist sich nämlich als wirkende, vorbildliche und zielmässige, endlich als mitteilende formelle Ursache (causa efficiens, exemplaris et finalis, formalis.) Die stoffliche Ursache ist keine Form der Ursächlichkeit an sich, sondern die unerlässliche Bedingung alles geschöpflichen Wirkens, und der Terminus der nicht schöpferischen Thätigkeit Gottes. Causa efficiens ist die Ursache als Prinzip der von ihr hervorgehenden Wirkung schlechthin; causa exemplaris et finalis, insofern sie als geistige Wesenheit nach einem in freiem Ratschluss bestimmten Vorbild und Zweck wirksam ist. Die Verwirklichung der Idee ist zugleich der Zweck des Wirkens; darum bilden die vorbildliche und die zielmässige Ursächlichkeit nur eine einzige Form des Wirkens, indem die eine mehr auf den wirkenden Intellekt, die andere mehr auf den wirkenden Willen hinweist. Die höchste Ursache kann die Idee und den Zweck ihres Wirkens nicht von aussen her empfangen, wie die zweiten Ursachen, da sie als das absolute Wesen selbst von nichts abhängt, sondern alles andere von ihr. Folglich hat Gott das Vorbild und Ziel seines Wirkens, die Idee seines Werkes in sich. — Die Wirkung kömmt jedoch erst dadurch zu stande, dass die wirkende Ursache ihre Aktualität, insofern sie wirksam ist, an den Gegenstand ihres Wirkens mitteilt: durch Einflössung der Form, der Idee, des Zieles, also vermittelst der formellen Ursache.

Wenn die Idee, welche Gott verwirklichen will, nicht das göttliche Bild selber ist, sondern ein endliches Abbild, so genügt es, dass eine geschaffene, nichtgöttliche Kraft von Gott ausgehe und die Idee ausser Gott zum Selbstand gestalte. Soll dagegen das göttliche Urbild aller Ideen, das Wort der Weisheit selbst von der hiezu geeigneten (materiellen Ursache, der) vernünftigen Kreatur aufgenommen werden, dann ist die Mitteilung einer göttlichen Kraft erforderlich, um das ungeschaffene Bild dem geschaffenen Geiste einzuprägen. Die Mitteilung göttlicher Kraft, damit sie immanentes Prinzip göttlichen Lebens in dem geschöpflichen Subjekte werde, wird durch die Sendung des hl. Geistes vollzogen, der als die göttliche Lebenskraft unserer hl. Ausgestaltung nach dem Bilde Gottes und zur Herbeiführung der seligen Vollendung dieses Bildes in uns wohnt. Gott als Vorbild und Ziel der übernatürlichen Entwicklung und

Erfüllung des Geschöpfes mit dem hl. Geiste ist das persönliche Ebenbild Gottes, der ausgesprochene Inbegriff alles notwendigen und freien Denkens und Wollens. Als höchste Ursache unseres übernatürlichen Heiles ist Gott Vater anzuerkennen; denn er spricht im ewigen Hinblick auf die Vollkommenheit seines Wesens die Idee aller Ideen in seinem Worte aus, und atmet mit dem unendlichen Wohlgefallen an dem Ebenbild seiner Güte zugleich die Kraft aus, dasselbe dem geschaffenen Geiste in ungebrochener Schönheit einzuprägen.

Demnach verhält sich die Sendung des hl. Geistes zur begnadigten Kreatur als die göttliche Mitteilung [1]) des Gnadenstandes, und wohnt als solche in den Seelen, wie die Kraft in ihrem Stoff, wie der König in seinem Reiche, wie der Heilige in seinem Tempel. Er verwirklicht durch sein Inwohnen nicht blos irgend eine, sondern die göttliche Idee schlechthin, die relative Vollkommenheit des eingebornen Sohnes, der vorbild-

1) Dies gilt auch für die Einstrahlung des Wortes in die verklärten Geister, denn auch diese geschieht in Spiritu sancto: *gratia* Dei vita aeterna. Indem wir die Geisteseinwohnung als die göttliche Formalursache des Gnadenstandes und des Kindschaftsverhältnisses bezeichnen, kommen wir mit der tridentinischen Lehre c. 7. de justif. mit nichten in Widerspruch; wir bedürfen auch nicht des von Scheeben (Lessius) in Anspruch genommenen Mittels, die ungeschaffene Gnade als formelle Mitursache zur Herstellung des Kindschaftsstandes zu bezeichnen. Die Vermittlung ergiebt sich aus dem Begriff der ungeschaffenen und geschaffenen Gnade. Wie die erstere wesentlich mit Gott identisch ist, so ist letztere notwendig ein Accidens. Insofern die formelle Ursache das innere Complement ihrer Wirkung ist, die Erhabenheit Gottes indessen jede Möglichkeit ausschliesst, in der Weise einer Form (univoce) — ob sie substantiell oder accidentell gedacht werde — der begnadigten Seele zu inhäriren, ist unbestreitbar als die einzige Formalursache der übernatürlichen Gerechtigkeit und Kindschaft die geschaffene Gnade anzunehmen. Neben dieser übernatürlichen Formalursache bedürfen wir — in eodem ordine causalitatis — keiner andern. Vermöge der heiligmachenden Gnade bzw. vermöge des Gnadenratschlusses, welcher dieselbe behufs vollkommener Gottvereinigung gegeben hat, inhabitirt der hl. Geist in der begnadigten Seele als die causa prima sanctificationis communicata a causa prima communicante. Insofern die geschöpfliche Heiligkeit eine absolute Qualität ist, kann sie nur eine geschaffene Formalursache haben; dasselbe gilt von der Gotteskindschaft und dem Erbrecht. Insofern diese drei Begriffe jedoch eine übernatürliche Relation besagen, weisen sie auf den ratione gratiae creatae innewohnenden Geist der Liebe, der Kindschaft und das Unterpfand der gottverheissenen Güter zurück.

lichen Ursache unserer Vergöttlichung. Die Gabe des hl. Geistes ist endlich die vom höchsten Prinzip ausströmende und der begnadigten Schöpfung eingeflösste Lebenskraft, durch welche wir als übernatürliche Gebilde von dem ewigen Vater nach der Aehnlichkeit seines Wesens und Ebenbildes, und demzufolge als seine Kinder hervorgehen. Der uns eingeflösste hl. Geist ist der Geist der Wiedergeburt aus Gott und nach Gottes Bild. (Jo. 3, 5 sq.; 1, 1—18.) Auf dieses vermöge der Einwohnung des hl. Geistes zu Gott dem Vater als dem höchsten Prinzip und dem Ursprung aller Vaterschaft im Himmel und auf Erden hergestellte Verhältnis weisen alle biblischen Ausdrücke hin, welche die Idee der Wiedergeburt, Kindschaft, Erbschaft nach verschiedenen Gesichtspunkten variiren. Begriffe, wie primogenitus inter multos fratres, cohaeres Christi, sigillum, character, signum, epistola (imago imaginis im Sinne der Griechen) Christi, lex scripta in cordibus, Spiritus Filii, arrha et pignus haereditatis [1]) entwickeln die Idee der Gottähnlichkeit und Verklärung nach dem Muster und durch die Einprägung des göttlichen Bildes. Die Inwohnung des hl. Geistes an sich wird in einer doppelten Reihe von Ausdrücken dargestellt: erstens als die weihende, salbende, und die Uebernatur mit allen ihren Gaben und Verheissungen begründende Gegenwart Gottes [2]), die andere Reihe zeigt die Entfaltung seiner königlichen und lebendigmachenden Kraft zur freithätigen und verdienstlichen Herbeiführung des vollendeten Gnaden- und Glorienstandes [3]).

1) cf. Rom. 8, 7—13; Gal. 3, 26—29; 4, 19; 2. Cor. 3, 2 sq. Eph. 1, 13.

2) So unctio, templum, in Spiritu sto, 1. Jo. 2, 20. 27. u. a. St. 2. Cor. 1, 18—22. arrha et pignus. Vgl. die Erklärung des hl. Thomas: In pignore duo sunt consideranda, sc. quod faciat spem habendae rei et quod valeat tantum, quantum valet res vel plus. Et haec duo sunt in Spiritu sto, quia a) si consideremus substantiam Spiritus sti, sic valet tantum Spiritus stus, quantum vita aeterna quae est ipse Deus, quia sc. valet quantum omnes tres personae. b) Si vero consideretur *modus habendi,* sic facit *spem* et non possessionem vitae aeternae, quia nondum perfecte habemus ipsum in vita ista. Com. ad 2. Cor. 1, 22. Pignus in hoc differt a re pro qua ponitur, quia pleniori jure possidetur res quando iam habetur, quam pignus, quia res possidetur ut quid suum, pignus vero servatur et tenetur quasi pro certitudine rei habendae. l. c. ad 2. Cor. 5, 1 sq.

3) Fons aquae salientis in vitam aeternam, semen vitae aeternae, dux ad vitam, regnum Dei, Spiritus principalis. Jo. 4, 13 sq. 7, 37—39; Rom. 14, 17; Gal. 5, 16; 6, 8; 1. Petr. 1, 22. 23 sq; 1. Jo. 3, 9. Thom.

Die im hl. Geiste eingegossene Liebe ist demnach der Anfang unserer Vergöttlichung; aber ein Anfang, der in der Erfüllung des göttlichen Sendungsratschlusses nicht aufhört, sondern beharrt. Während die Liebe ihrer Natur nach im Pilgerstande die übernatürliche Disposition für die Einleuchtung des göttlichen Wortes als bewegendes Prinzip herstellt, wird sie in der Verklärung die Wonnen der Gottschauung als die liebliche Frucht der aufgenommenen Wahrheit vollenden. Jetzt bereitet der vom Sohne ausgehende und gesandte Geist seinem Sender die Wege, indem er ihm die Seelen öffnet und zuführt; hat er dieselben zu seinem Ursprung, dem Ziele seiner Sendungsthätigkeit zurückgeleitet, so bleibt er in ihnen als die süsse Frucht des göttlichen Wortes und als die selige Befriedigung hl. Strebens.

Auf dem Wege der Vorbereitung geht die Inhabitation der Liebe als treibendes Prinzip der fortschreitenden Gottverähnlichung der Inhabitation des Wortes voran, da die sich entwickelnde Kreatur zuerst an jenem Produkte des göttlichen Lebens teilnehmen muss, welches begrifflich das letzte ist, an dem Produkte der Liebe. Im Stande der Vollendung wird dagegen die innergöttliche und der (vollendeten) Natur entsprechende Ordnung dermassen hergestellt, dass das Wort, als innerlich aufgenommenes Prinzip einer unmittelbaren und vollkommenen Gotteserkenntnis die Inhabitation des hl. Geistes, des Prinzips der seligen Gottesliebe bewirkt. Wir haben dann den Spender des hl. Geistes nicht mehr über uns, sondern in unserm Innern. Nach der Ordnung wie die Gnade von Gott

ad Gal. 5, 16: Spiritu ambulate i. c. per Spiritum stum regentem et ducentem. Quem sequi debemus a) sicut demonstrantem viam; nam cognitio supernaturalis finis non est nobis nisi a Spiritu sto. (1. Cor. 2, 4 sq.) Item b) sicut inclinantem, nam Spiritus stus instigat et inclinat affectum ad bene volendum. (Rom 8, 14. ps. 142, 9.) Ideo autem Spiritu ambulandum est, quia liberat a corruptione carnis et a servitute legis. Ad 6, 8: Agit de seminatione Spiritus dicens . . . i. e. ordinat studium suum ad servitutem Spiritus, ex fide et charitate serviens justitiae metet quidem de Spiritu sec. conditionem ejus. Conditio autem Spiritus est, quod sit actor vitae (Jo. 6, 64); non autem cujuscunque vitae, sed vitae aeternae, cum Spiritus sit immortalis, et ideo de Spiritu metet vitam aeternam. (Prov. 11, 18.) — Sed nota, quod cum agit de seminatione carnis, dicit ‚in carne sua'; sed cum loquitur de semine Spiritus, non dicit ‚suo', quia Spiritus non est nobis e nobis, sed a Deo.

ausgeht, ist die Sendung des Sohnes begrifflich früher als die Sendung des hl. Geistes, weil der Sohn mit dem Vater das Prinzip des hl. Geistes, und als Messias der Verdiener der Geistesmitteilung ist. Hingegen geht die Sendung des hl. Geistes derjenigen des Sohnes voran, wenn man die Ordnung in Betracht zieht, wie die Gnade von der Kreatur aufgenommen wird, indem der hl. Geist dem in die Welt gesandten Erlöser, Richter und Belohner die Wege bereitet.

Die Liebe Gottes und ihr Prinzip, der hl. Geist, wird dem Geschöpf als Geschenk freigebiger Erbarmung gewährt, — wenngleich Christus dasselbe für alle verdient hat; denn auch sein Verdienen setzte den erbarmenden Gnadenwillen Gottes voraus; — die Anschauung Gottes im eingebornen Worte wird dem geheiligten Geschöpf als Lohn des Verdienstes gegeben. Insofern geht die Sendung der göttlichen Gabe der Sendung des göttlichen Lohnes voran.

5. Artikel. Alle Gnadengaben des Pilgerstandes, insbesondere die sieben Geistes-Gaben sind ein Ausfluss der Inhabitationsgnade.

Nachdem wir die einzelnen Formen der durch die Einwohnung des hl. Geistes hergestellten übernatürlichen Relation zu dem dreieinigen Gott erörtert haben, ist noch das System geschaffener Gnaden zu betrachten, welches teils — sec. ordinem causae finalis et status perfecti — die Folge, teils — sec. ordinem causae materialis et dispositionis — die Vorbereitung der ungeschaffenen Inhabitationsgnade ist. Wir nannten es ein System von Gnaden, mit welchen die der Gotteseinwohnung gewürdigte Seele ausgestattet wird, weil sich die übernatürlichen Vorzüge an die vielfach zusammengesetzte Natur der menschlichen Seele, ihrer Vermögen und Lebensentwicklung anschliesst. Denn die Gnade ist in jeder Beziehung eine Vollendung der Natur, auch in ihrer Eigenart. In diesem System besteht die Abundanz der neutestamentlichen Gnade, welche neben ihrer unmittelbaren Abhängigkeit von dem einwohnenden Gott als das charakteristische Kennzeichen der neutestamentlichen Heiligung und als solche unter dem Bilde des Wasserstromes dargestellt wird. ‚Fluminis impetus: sicut tribulatio exprimitur sub similitudine aquarum sonantium et turbatarum, ita consolatio exprimitur sub similitudine fluminis, quod signat gratiam, a) propter aquae abundantiam, quia in gratia est abundantia

donorum; ps. 64: flumen Dei repletum est aquis. b. Et quia derivatur a principio sc. fonte, sed non fons a flumine, quia fons est in suo principio, et Spiritus stus est a Patre et Filio; Apoc. 22: Ostendit mihi fluvium aque vivae splendidum sicut crystallum procedentem de sede Dei et Agni. (Thom. com. ad ps. 45.)

Das System der geschaffenen Gnaden begreift vor allem die habituelle heiligmachende Gnade, die Habitus der göttlichen und sittlichen Tugenden, die Gaben des hl. Geistes, die Früchte und Seligkeiten in sich. Es liegt unserer Untersuchung ferne, die theologischen Streitfragen über den Unterschied zwischen der heiligmachenden Gnade und den eingegossenen Tugenden zu erörtern; wir glauben indes mit der thomistischen Schule in der heiligmachenden Gnade eine Vergeistigung, Verklärung und Vergöttlichung der Seelensubstanz erblicken zu müssen, welche vielleicht in dem Verhältnis der Gestalt zum Körperwesen eine Analogie findet. Da die vernünftige Natur kein substantielles übernatürliches Augment empfangen kann, so ist die übernatürliche Verklärung ihres substantiellen Seins notwendig ein Accidens.

Von grösserem Interesse für die Erkenntnis unseres Mysteriums ist die Untersuchung über das Verhältnis zwischen den übernatürlichen Tugendhabitus und den sieben Gaben des hl. Geistes. Die Früchte und Seligkeiten schliessen sich ähnlich wie die Gefühle an die Akte an, ohne eine ebenbürtige Bedeutung zu beanspruchen. Die eigentliche Ausstattung und Befähigung zur übernatürlichen Bethätigung und zur Erreichung des himmlischen Zieles gewinnt die Seele durch die Habitus der eingegossenen Tugenden und durch die Gaben des hl. Geistes. Es fragt sich nun, ob diesen Benennungen wirklich zwei verschiedene Arten von Charismen entsprechen, worin der spezifische Unterschied beider begründet sei, ob und warum die sieben Gaben dem hl. Geiste in ganz besonderer Weise als *seine* Gaben zuzueignen seien.

Die klassische Entwicklung des Begriffs und der Notwendigkeit der Geistesgaben, welche der hl. Thomas in seiner theol. Summa p. 1. 2^{dae} q. 68 [1]) giebt, erweist den spezifischen

1) Bonaventura's Definition ist nicht wesentlich verschieden: De ramificatione gratiae in habitus virtutum. Quoniam quaedam sunt opera moralia primaria, sicut credere; quaedam media, sicut intelligere credita;

Unterschied zwischen Gaben und Tugenden. Den theologischen Argumenten bietet die psychologische Analyse der geistigen Bethätigungsweise eine wertvolle Stütze. Die menschlichen Vermögen und Fertigkeiten (potentiae et habitus) müssen nämlich in zweifacher Weise betrachtet werden: a) ‚respectu objecti, ad quod mentem ordinant; b) respectu actionis, quae ex mente in ordine ad tale objectum procedit'. In ersterer Hinsicht befähigen die (Potenzen) Vermögen die Seele zu der entsprechenden Bethätigung bezüglich dieses oder jenes Objektes. Die Vermögen selbst sind für einzelne Arten von Gegenständen ihrer Gattung durch einzelne Fertigkeiten (habitus) ausgerüstet oder vervollkommnet; so der theoretische Verstand durch die einzelnen Wissenschaften, Kenntnisse, Erfahrungskreise; der praktische Verstand durch das Gewissen, die verschiedenen Künste, Handwerke u. dgl.; der Wille durch die Kardinaltugenden, sowie die übrigen erworbenen oder natürlichen Tugenden. Die sensitiven Kräfte sind hinsichtlich ihrer Objekte durch die Feinheit, Stärke und Treue ihrer Empfindungen, oder durch Erregbarkeit und Leidenschaft ausgerüstet. Hiezu kommen noch mehr äusserliche Hilfsmittel, welche wegen der allgemeinen Beschränktheit des menschlichen Verstehens und Könnens notwendig sind, aber nicht ganz und innerlich Eigentum des Geistes werden können, als Bücher, Bilder, Instrumente, Machtmittel, die Reizmittel des Begehrens und Geniessens, kurzum alles, was dazu dient, etwas zu wissen, zu machen, zu erreichen, zu erlangen, zu besitzen, zu geniessen.

Ganz verschieden hievon sind jene Vollkommenheiten, mit welchen die menschlichen Vermögen behufs der aktuellen Bethätigung selbst ausgerüstet sind. Es sind dies jene Vorzüge, durch welche das Subjekt es mehr oder weniger in der Gewalt hat, seine Akte von sich und seinen Vermögen ausgehen zu lassen. Hierher gehören die Vorzüge der Spontaneität, der Initiative, Agilität, Erfindung, Kombination, Entdeckung von Beziehungen, von Verwertbarkeit in demjenigen, was man bemerkt, was man in seiner unmittelbaren, innern oder äussern

quaedam vero postrema, sicut videre intellecta; et in primis anima rectificatur, in secundis expeditur, in tertiis perficitur: ideo gratia gratum faciens ramificatur in habitus virtutum, quorum est animam rectificare; in habitus donorum, quorum est, animam expedire; et in habitus beatitudinum, quorum est, animam perficere. Brevil. p. 5. c. 4.

Gewalt hat, was man habituell an Wissen, Kunstfertigkeit, Tugendmotiven besitzt; was man ferner mittelbar, nämlich an Hilfsmitteln besitzt, um sich gegebenen Falls intellektuell, praktisch, sittlich in richtiger Weise zu bethätigen.

Dass zwischen beiden Seiten der Seelenvermögen ein Unterschied obwalte, ergiebt die psychologische Beobachtung. Thatsächlich kommen beide Serien von Vorzügen unabhängig von einander vor. Oft ist die habituelle Vollendung hinsichtlich eines Gegenstandes gleich, während bezüglich der (genialen) Initiative und Spontaneität in derselben Richtung grosse Unterschiede bestehen. Die Wissenschaft, das Verständnis, die Kunst, die sittliche Kraft ist bei mehreren gleich; auch in den äussern Hilfsmitteln findet sich kein Unterschied, während in dem Grad der rascheren, leichteren und schlagfertigeren Benützung des intellektuellen, praktischen und moralischen Besitzes die grösste Verschiedenheit augenscheinlich zu Tage tritt. Es findet sich sogar nicht selten, dass jemand einem andern an Wissen und Erfahrung bedeutend nachsteht, aber ihn durch seine Leichtigkeit und Freiheit in der Verwertung des Wenigeren übertrifft. Man vergleiche die wissenschaftliche und künstlerische Befähigung und Bildung mit der Gabe, dieselbe zu eigenem Fortschritt oder zur Mitteilung an andere nutzbar zu machen; die stilistische Vollendung mit der Gabe des schriftlichen oder mündlichen Extemporirens; die ethische Willenskraft und die Verwertung des vorhandenen sittlichen Materials in ein und derselben Versuchung; kurz das Talent und das Genie.

Dieselbe Beobachtung kann im Gebiet des übernatürlichen Lebens gemacht werden. Auch hier finden sich Habitus, welche die Seele in der Richtung auf das Uebernatürliche innerlich vollenden, und äussere Hilfsmittel. Zu den ersteren gehören neben der heiligmachenden Gnade die übernatürliche Offenbarung und Erkenntnis; die göttlichen und sittlichen Tugenden; das Gebet und die Betrachtung; die hl. Schriften, ihre Abschnitte, Hymnen und Worte; die Sakramente und der Kultus; die Fügungen und Führungen der übernatürlichen Vorsehung; die Konstellationen der Umgebung und Umstände. Und dennoch findet sich bei demselben Masse des Besitzes dieser übernatürlichen Güter und Talente ein grosser Unterschied in der aus der eigenen Initiative hervorgehenden Nutzbarmachung

derselben, sei es zum höchsten Ziele selbst oder zu untergeordneten Zwecken des (übernatürlichen) Berufs und Lebens.

Es kann demnach nicht verkannt werden, dass die Seele durch einen andern Habitus die vitale Herrschaft über ihre Bethätigung gewinnt, als durch jenen, durch welchen sie in einfache oder vollendete Relation zu einem Gegenstande gesetzt wird.

Diesem psychologischen Resultat giebt die liturgische Thatsache eine höhere Gewissheit, wornach das Sakrament der Firmung den Getauften die Gabe des hl. Geistes auf eine neue Weise mitteilt, obgleich sie dieselbe schon empfangen haben. Der Titel dieser spezifisch neuen Geistessendung kann nur in den sieben Gaben liegen, während der Titel seiner ersten Mitteilung vorzüglich in der Einflössung der göttlichen Tugendkräfte liegt. Hiemit soll keineswegs gesagt werden, die Taufgnade enthalte die Geistesgaben gar nicht; denn eine solche Annahme ist unmöglich, indem die heiligmachende Gnade niemals Stückwerk sein kann. Dagegen ist es mit der Einheit des übernatürlichen Lebensprinzips wohl vereinbar zu sagen, der hl. Geist werde erst in der Firmung als erkennbares und freigebiges Prinzip der sieben Gaben, d. i. der freien Initiative zu übernatürlicher Bethätigung gegeben. Dem entsprechen auch die Ceremonien und Altersumstände der Firmung.

Was nun im natürlichen oder übernatürlichen Gebiet Spontaneität oder Initiative genannt wird, ist nicht als eine von der göttlichen Anregung unabhängige und ausgenommene Selbstbethätigung zu fassen; denn die göttliche Einwirkung hebt die Lebendigkeit der Kreatur nicht auf, noch mindert sie dieselbe, sondern veranlasst und steigert sie. Je höher die Lebensform ist, zu welcher ein Wesen bestimmt wird, desto grösser ist auch der Titel seiner Abhängigkeit von demjenigen, der das Leben selber ist, und desto unmittelbarer wird diese Abhängigkeit von dem ersten Beweger. Denn das kreatürliche Leben aller Ordnungen ist eine Teilnahme an dem allein in sich selbst begründeten Leben Gottes. Es gilt dies sowohl insofern Gott Zielgegenstand wie bewegendes Prinzip der übernatürlichen Thätigkeit ist. Da nun die übernatürliche Lebensordnung ihr Ziel in der unmittelbaren Teilnahme an dem Leben Gottes hat, so kann auch nur die unmittelbare Einwirkung des göttlichen Lebensgeistes zu einer für ein solches

Ziel angemessenen Bethätigung anregen. Wer nicht von Gott gezogen wird, kann nicht zu Gott hinstreben noch gelangen (s. th. 1. 2dae q. 68. a. 2. c.); die immanente Ursache der Lebensthätigkeit muss dem zu erstrebenden Ziele proportionirt sein. Daher fordert die Bestimmung zur Gottschauung im Worte, welche die Substanz des ewigen Lebens ist, ein ihr proportionirtes göttliches Lebensprinzip, die persönliche Inspiratio vivificans, den als innern Antrieb zur Verdienung des ewigen Lebens mitgeteilten hl. Geist. — Der hl. Thomas vergleicht die sittlichen Tugenden in ihrer Bedeutung für die Leitung des sinnlichen Begehrens durch die Vernunft mit den Geistesgaben, als der Disposition der begnadigten Seele zur Lenkung durch den hl. Geist. Wie der praktische Verstand durch die Klugheit, der Wille durch die Gerechtigkeit, die Konkupiszenz durch die Mässigkeit, der Zornmut (vis irascibilis) durch die Stärke geeignet wird, den Weisungen der Vernunft zu folgen, so wird die Seele in allen ihren übernatürlich befähigten Kräften durch die sieben Gaben geneigt, den Anregungen des inwohnenden hl. Geistes (Spiritus principalis) gelehrig und bereitwillig zu entsprechen. Aus diesem Verhältnis zieht der englische Lehrer die Folgerung, die Geistesgaben seien nach Art der sittlichen Tugenden als habituelle Vollkommenheiten zu erkennen.

2. Noch zwei andere Schlüsse können aus dieser Analogie gefolgert werden:

a) Die sinnliche Wahrnehmung wird durch die Abstraktion der Begriffe in ihrer sinnlichen Eigenart nicht gestört, sondern gewinnt unter dem Einfluss des intellektuellen Lichtes eine höhere Deutlichkeit der Vorstellung und eine gewissere Wahrheit des Urteils. Das sinnliche Begehren wird durch die Herrschaft, welche der vernünftige Wille darüber ausübt, weder in der Eigenart sensitiver Affektion noch sensitiven Lustgefühls beeinträchtigt, sondern nach höhern Normen geordnet. Wenn nun die Inspiration der Vernunft auf den Willen und die sinnlichen Kräfte deren Eigenart nicht verletzt, ja wenn sogar die Einwirkung der sinnlichen Leidenschaft auf Vernunft und Willen den geistig-freien Charakter der menschlichen Handlungen nicht zu mindern vermag, ist dann wohl zu fürchten, es möchte die Inspiration des hl. Geistes die innere geistig-

freie Qualität der übernatürlichen Werke verdunkeln oder gar aufheben? Der hl. Geist ist ja dem übernatürlichen Menschen als immanentes Prinzip zur Vergöttlichung seines ganzen Wesens gegeben, wie der νοῦς zur Vergeistigung der Leiblichkeit. Wie vielmehr die Sinnlichkeit gerade in der Unterordnung unter die Herrschaft der Vernunft ihre höchste spezifisch-sinnliche Vollendung erlangt, und ausserdem an der geistigen Freiheit partizipirt, so wird das menschliche Geistwesen durch die Lenksamkeit gegenüber der göttlichen Inspiration in seiner geistig-freien Eigenart erhöht und darüber hinaus noch vergöttlicht. ‚Dominus autem Spiritus est; ubi autem Spiritus Domini, ibi libertas'. (2. Cor. 3, 17.)

b) Die Zahl der Kardinaltugenden ist durch die Zahl der Vermögen bestimmt, welche geeignet sind, eine natürliche Inspiration höherer Kräfte zu erfahren, weil sie sich eben nach der Art unterscheiden, wie die Akte von ihrem nächsten Prinzip ausgehen. Einer solchen Bewegung durch höhere Einflüsse anderer Seelenkräfte sind alle Vermögen des geistigen und sinnlichen Seelengebietes fähig; die Sinne kommen hiebei nur indirekt in Betracht, da das Prinzip der Einteilung der Kardinaltugenden das Sittlich-gute ist. Auch die Vernunft ist durch den Willen beweglich, und zwar ohne Beeinträchtigung ihrer Vernünftigkeit. Selbst die Superiorität des Intellektes über den Willen braucht von Freunden der thomistischen Ansicht nicht preisgegeben zu werden; denn der hl. Thomas selbst giebt zu, dass der Primat der Vernunft als Leiterin des Willens durch Vorstellung des zu erstrebenden Guten vor dem Willen als dem ersten Beweger aller Kräfte in Weise der wirkenden Ursache eine Superiorität des Willens gegenüber der Vernunft nicht ausschliesse; doch sei dieselbe nur eine beziehungsweise (per accidens), insofern nämlich die einzelnen Wahrheiten unter das Gute im allgemeinen zu subsumiren seien. Hiernach wäre die Klugheit nichts anderes, als die richtige Disposition der Vernunft zur Rücksichtnahme auf die höchsten Ziele des Willens. (Man kann dieselbe auch als die Geneigtheit des praktischen Verstandes zur Rücksichtnahme auf die Prinzipien der spekulativen Erkenntnis definiren; denn die theoretischen Prinzipien sind an sich und begrifflich das Erste in dem Innenleben des Menschen). Die Gerechtigkeit disponirt den Willen, die Mässigkeit die sinnliche Begierde, die Stärke den leidenschaftlichen

Zornmut zur Lenksamkeit durch die Vernunft. — Indem das ganze menschliche Wesen durch die Erhebung in den Gnadenstand einem höhern immanenten Prinzip unterstellt wird, so hat sich die Vernunft nicht mehr blos in gewisser Hinsicht (per accidens dem guten Willen), sondern als solche und in allen ihren Akten dem höhern göttlichen Prinzip unterzuordnen. Ja, ihre Empfänglichkeit für die göttlichen Inspirationen tritt sogar in den Vordergrund, da dieselben den übrigen Kräften durch ihre Akte gewissermassen vermittelt werden. Die Unterschiede, welche die intellektuelle Bethätigung als solche aufweist, sind Vorstellung und Urteil. Insofern in Betracht kömmt, ob der Erkenntnisakt um seinetselbstwillen erfolge, oder um des Guten willen, ist er entweder kontemplativ oder praktisch. Hiernach disponirt die Gabe des Verstandes zur Auffassung, die Gabe der Weisheit zur Beurteilung der spekulativen Wahrheit gemäss göttlicher Eingebung. Die Gabe des Rates giebt die Initiative zur übernatürlichen Konzeption, die Gabe der Wissenschaft zur übernatürlichen Beurteilung in praktischen Fällen. Die Frömmigkeit macht den Willen, die Stärke den Zornmut, die Gottesfurcht die Begierde zum bereitwilligen Empfänger der göttlichen Einsprechungen.

Es ergiebt sich hieraus evident, dass zwischen den eingegossenen Tugendhabitus und den Geistesgaben ein spezifischer Unterschied obwaltet. Gott ist eben das Prinzip des Gnadenlebens sowohl als der formelle Zielgegenstand, wie als erster Beweger zur übernatürlichen Thätigkeit. (Dass er auch die vorbildliche Ursache desselben sei, wird hiebei nicht übersehen; als solche tritt er indes zunächst nicht unmittelbar in das übernatürliche Seelenleben ein.) — Die Seelenvermögen werden durch die göttlichen Tugenden zu Gott als ihrem unmittelbaren Zielgegenstand hingeordnet; die sieben Gaben ordnen sie ihm als ihrem übernatürlichen Beweger unter.' Durch die theologischen Tugenden schliesst sich die begnadigte Seele unmittelbar an Gott als den Gegenstand ihres Denkens und Liebens an; vermöge der Geistesgaben giebt sie sich mit williger Lenksamkeit ihm als dem Erwecker, Pfleger und Vollender ihrer hl. Lebensthätigkeit hin.

Die Siebenfältigkeit der Geistesgaben ist natürlich nur in der sogestalteten Verschiedenartigkeit der jetzigen Weise menschlichen Handelns begründet; in der Vollendung wird sich

ihre Zahl ebenso der einfacheren Bethätigungsweise der Seligen gemäss vereinfachen, wie sich Glauben und Hoffen in der Gottschauung, und die Gesamtheit der sittlichen Tugenden in der Liebe aufheben.

Es erübrigt noch die Frage, warum die sieben Gaben mit besonderm Vorzug ‚Gaben des hl. Geistes' genannt, und mit seiner Einwohnung in Verbindung gebracht werden?

Im allgemeinen ist aus der Sprachweise der hl. Schrift leicht zu ersehen, dass alle geschaffenen Gnaden viel enger mit der Person und Einwohnung des hl. Geistes in Verbindung gebracht werden, als mit der Person und Einwohnung des Sohnes. Und doch erinnern manche Tugenden, Gaben und Charismen, wie Glaube, Weisheit, Verstand, Wissenschaft, Rat, Erleuchtung, Prophezie vielmehr an die Proprietät des in der Weise der Erkenntnis hervorgehenden Wortes, als des Geistes der göttlichen Liebe. Freilich ist der hl. Geist die Gabe der Gaben, als die Frucht der alles spendenden göttlichen Liebe. Doch auch das Wort ist in seiner Weise Prinzip aller Gnaden, als Urbild aller natürlichen und übernatürlichen Vorzüge und als Urheber des Heiles. Demgemäss müsste uns der Besitz der geschaffenen Gaben nicht minder — wenn auch unter anderm Gesichtspunkt — mit der Person und Inhabitation des Sohnes in Beziehung bringen. Eine derartige Tendenz liegt indessen nicht in der Redeweise der hl. Schrift.

Der Grund liegt in folgendem. Wie wir schon erörtert haben, begründet keine aller geschaffenen Gnadengaben formell die Einwohnung des Sohnes; denn alle sind wesentlich unvollkommen und zur Aufhebung bestimmt, sobald sie ihren vorbereitenden Zweck erfüllt haben. Nur die Liebe ist ex vi formali ihres Objektes vollkommen und geeignet in der Ewigkeit zu bleiben. Daher begründet sie — in Weise der materiellen Ursache — die Inhabitation derjenigen göttlichen Person, deren reiner und wahrer Ausfluss sie ist: des hl. Geistes. Wegen dieses ihres Primates ist sie auch das Ziel aller übernatürlichen Tugenden, Gnaden und Charismen im Pilgerstande; alle geschaffenen Gnaden, insbesondere die Glaubensgnade und die intellektuellen Charismen werden gespendet, um die übernatürliche Gottesliebe zu ermöglichen, zu nähren, zu befestigen, zur Vollendung zu entwickeln. (1. Cor. 13.)

Was nun insbesondere die sieben Gaben betrifft, so ist

zuzugestehen, dass dieselben unmittelbar mit der heiligmachenden Gnade und der Einwohnung des hl. Geistes verbunden sind; denn ihre Tendenz ist die vollkommene Bethätigung mittelst der eingegossenen Tugendhabitus dem göttlichen Objekte gegenüber. Wenn daher auch der Habitus des theologischen Glaubens und Hoffens getrennt von der Inhabitationsgnade in der todsündlichen Seele bleiben kann, so doch nicht die auf diese beiden Tugenden bezüglichen Gaben: denn das Vollkommene kann nicht ohne den göttlichen Geber in der Seele bestehen. Aus demselben Grunde bleiben die Geistesgaben im Stande der Seligkeit, als die Disposition der verklärten Seele zu vollkommener Bethätigung ihrer Gottschauung und Liebe. (s. th. p. 1. 2[dae] q. 68. a. 6.) Die Geistesgaben sind daher von höherer Würde als Glaube und Hoffnung, weil sie deren innere Mängel teilweise heben (Thom. com. in Is. 11, 1.); aber der Liebe untergeordnet, weil die vollkommene Bethätigung der Liebe ihr innerer und höchster Zweck ist (s. th. p. 1. 2[dae] q. 68. a. 5.): ‚sicut virtutes morales connectuntur sibi invicem in prudentia, ita dona Spiritus sti connectuntur sibi invicem in charitate: ita scilicet, quod qui charitatem habet, omnia dona Spiritus sti habet, quorum nullum sine charitate haberi potest‘. Dies gilt jedoch nur insoweit, als die Gaben sich auf die innere Heiligung des Empfängers beziehen, nicht insofern ihr Name an gratiae gratis datae erinnert.

Nur durch die Liebe werden die übrigen, insbesondere intellektuellen Tugenden geeignet, die Aufnahme des göttlichen Wortes zur seligen Gottschauung herbeizuführen; an und für sich allein nicht. Daher haben alle Gnaden des Pilgerstandes ihren Zweck in der Inhabitation des hl. Geistes: sie gehen von ihm als dem inwohnenden Quell aller Gnadenkraft aus, um seine Einwohnung zu befestigen und vor dem Wankelmut des aus sich veränderlichen Gemütes zu sichern. Das Ideal der Festigkeit in Gott wird indessen erst dann erreicht, wenn der Uebergang vom Können zum Thun, von der Potenz zum Akt in einem überzeitlichen Akte, welcher zugleich die ganze Fähigkeit (potentia) der Seele ausfüllt und verwirklicht, für immer aufgehoben ist. Diese Tendenz haben die sieben Gaben: sie wollen die übernatürlichen Kräfte durch lebendige und freie Bethätigung zur Vollkommenheit und zur höchsten Stufe freier

Verdienstlichkeit erheben. Daher sind sie insbesondere Ausflüsse des lebendigmachenden Geistes.

Wenn die Inhabitation des hl. Geistes die von ihm eingeflösste Liebe nicht sofort zur endgiltigen Vollkommenheit führt, so kömmt dies von der Natur unserer Seele, welche von der göttlichen Kausalität nicht zerstört, sondern auf die ihr entsprechende Art zur ewigen Vollendung geführt wird, d. i. vom Können zum Thun, und mittelst thätiger und häufiger Uebung zur vollendeten unabänderlichen Entschiedenheit. Die Inspiration geistig freier Selbstbethätigung in der Richtung auf die übernatürlichen Güter hin ist nun eben die siebenfältige Geistesgabe, welche die Seelenvermögen im innersten Lebensgrunde berührt, und so befruchtet, dass sie zum höchsten Ziele nicht so fast angeregt zu sein, als sich selbst anzutreiben scheinen. Die sieben Gaben sind insofern eine wesentlich höhere Stufe auf dem steilen Pfad vom habituellen Gnadenvermögen bis zur ewig vollendeten Gotteinigung; eine neue Teilnahme am Leben Gottes und somit Titel und Grundlage einer spezifisch neuen Mitteilung des lebendigmachenden Geistes durch das Sakrament der Firmung.

6. Artikel. Patristische Begründung der vorangehenden Artikel.

Es erübrigt noch, für die in den vorangehenden Artikeln gegebenen Ausführungen über das Wesen und die Bedeutung der Inhabitationsgnade die positive Grundlage der patristischen Theologie und Schrifterklärung nachzuweisen. Wir haben diesen Nachweis zusammengedrängt, weil einige Sätze durch sich selbst evident weniger Gegenstand der theologischen Beanstandung sein können, und zumeist in Verbindung mit den übrigen Sätzen von den Vätern erörtert wurden. Der vorzügliche Gegenstand der folgenden Beweisführung ist der im dritten Artikel enthaltene Satz: die Inhabitation in den begnadigten Seelen während des Standes der Vorbereitung ist dem hl. Geiste relativ eigentümlich. Hieran schliessen sich die Entwicklungen der Väter, sei es als Schrifterklärungen oder Zeugnisse, sei es als spekulative Beweise für die übrigen Sätze zwanglos an.

1. Die Argumente, welche die Väter für die Proprietät der Inhabitation des hl. Geistes anführen, können auf drei Ausgangspunkte zurückgeführt werden.

a) Der hl. Geist inhabitirt in den begnadigten Seelen in Folge seiner passiven Sendung von Vater und Sohne;

nun ist es eine Proprietät des hl. Geistes, vom Vater und Sohne in die Kreatur gesandt zu werden;

folglich ist die formale Wirkung seiner Sendung, die Inhabitation dem hl. Geiste im relativen Gegensatz zu seinem Sender eigentümlich.

b) Der hl. Geist wird gesandt und wohnt in der begnadigten Seele als die Liebesgabe des Vaters und Sohnes;

die Liebesgabe des Vaters und Sohnes zu sein, ist eine Proprietät des hl. Geistes; folglich auch die Inhabitation in Weise der Liebesgabe. (cf. Petavius de trin. l. 6. c. 7. a. 6. Scholz de inhab. Spir. s. q. 2. c. Auch Passaglia.)

c) Der hl. Geist wird gesandt, gegeben und inhabitirt in den Seelen als die heiligende Kraft der Gottheit;

die heiligende Kraft der Gottheit zu sein, ist die Proprietät des hl. Geistes; folglich auch seine Einwohnung als solche (κόλλησις.) (cf. Pet. l. c. a. 7. Scholz l. c. c. 2. 3.) Ehe wir die patristischen Stimmen selbst vernehmen, müssen die in obigen Schlüssen verwerteten patristischen Begriffe kritisch verteidigt werden.

Scheeben macht darauf aufmerksam, dass die Auffassung der Inhabitation als Liebesgabe mehr von der abendländischen Spekulation, diejenige als heiligende Kraft vorzugsweise von der griechischen Theologie entwickelt worden sei, dass jedoch beide Auffassungsweisen zusammenhängen. In der That ist dem so. Die Gottheit ist an sich die Heiligkeit selbst. Heiligkeit (= unendliche Vollkommenheit) ist eine absolute Eigenschaft, und enthält keine relative Gegensätzlichkeit (wie auch die Liebe nicht); gleichwohl konstituirt sie den Namen des hl. Geistes mit.

Die aus der ewigen Vollkommenheit des göttlichen Willens hervorgehende Person bezeugt nämlich der Ordnung des begrifflichen Seins zufolge die ewige Vollendung des geistigen Wesens und Lebens Gottes, in welchem die Erkenntnis aus dem Sein, und der Wille aus der Erkenntnis hervorgeht. Die Heiligkeit oder unverbrüchliche Vollkommenheit des göttlichen Seins und Wollens dokumentirt sich demnach in der Person des hl. Geistes, weshalb ihm insbesondere das Prädikat ‚heiliger‘ Geist beigelegt wird. Da nun jede Ursache ihre äussere

Wirkung durch die immanenten Produkte ihrer entsprechenden Vollkommenheit hervorbringt (z. B. die äussern Kunstwerke durch die innern Kunstideen), so bedeutet der Name ‚heiliger Geist' nicht blos, dass er das notwendige Produkt der göttlichen Heiligkeit, sondern auch dass er das frei mitgeteilte Prinzip der von Gott frei gewollten Heiligkeit sei (δύναμις ἁγιαστική).

Nun ist die göttliche Natur nicht insofern die heiligende Kraft, als sie in ihrer ewigen Erhabenheit verschlossen bleibt, sondern dadurch, dass sie mit der zu heiligenden Kreatur in Verbindung tritt, den geschaffenen Geist gewissermassen innerlich berührend. Gott tritt jedoch nur durch seinen freien Willen aus der Unzugänglichkeit seines Lichtes hervor, und zwar tritt er heiligend ins Innere seiner Geschöpfe durch die Mitteilung seiner selbst, der gleichwesentlichen Gabe seiner die Heiligkeit wollenden und wirkenden Liebe. Die subsistente Selbstmitteilung Gottes ist der hl. Geist: durch seine Einflössung bethätigt sich demnach der an sich unendlich heilige Gott als die alles heiligende Kraft.

Im folgenden versuchen wir die Lösung der Gegengründe, durch welche Franzelin die Beweiskraft der traditionellen patristischen Syllogismen zu zersetzen sich bemüht. Franzelin giebt zwar als Lehre der hl. Schrift unbedenklich zu: thes. de miss. pers. div. ‚Scriptura diserte docet: a) ipsam personam Spiritus sti nobis communicari,

b) ut in nobis inhabitet als amator et amatus, protector, tutor, largitor bonorum, fons vitae supernaturalis, arrha et sigillum promissionis, Dominus in templo,

c) so dass durch seine Einwohnung terminative oder relative ein consortium divinae naturae bewirkt werde. — Mit grossem Interesse weist er aus den patristischen Stellen nach, dass über der persönlichen Partizipation Gottes die essentielle (vermittelst geschaffener inhärirender Qualitäten) nicht übersehen worden sei. Auch darin stimmen wir ihm bei, wenn er gegen Lessius und Petavius die Ansicht zurückweist, die Gotteskindschaft beruhe nur und ausschliesslich auf der Inhabitation, nicht auch auf der heiligmachenden Gnade. Die Gründe liegen in dem von uns bereits entwickelten Verhältnis der übernatürlichen Relation zu Gott (gratia inhabitationis) und deren Fundament in uns (gratia sanctificans cum suis dotibus). — Auch die These (44), in welcher er den positiven

Inhalt unseres Mysteriums definirt, möge hier eine Stelle finden: ‚Si ad aliquam mirabilis hujus unionis intelligentiam spectetur imprimis terminus missionis et inhabitationis: inhabitatio dici debet animae elevatae per gratiam unio amicitiae cum Deo a) ad *fruitionem* hic inchoatam, in altera vita consummatam per cognitionem et amorem, (per charitatem in fide, per charitatem in visione,)

b) ita ut Deus amando faciat amantem et possideatur charitate,

c) ac propterea in anima sanctificata Deus maneat sec. essentiam novo titulo amicitiae, sec. potentiam et praesentiam novo modo‘.

Dagegen wendet er sich gegen die auch von uns vertretene theologische Auffassung, und wie es uns dünkt, auch gegen die eigene positive Darlegung, wenn er im negativen Teil seiner These (45) sagt: ‚Unde non videtur asserendum quod pauci aliqui theologi ex quibusdam Patrum praesertim s. Cyrilli sententiis collegerunt, peculiarem esse modum uni personae proprium et non communem tribus personis, quo Spiritus stus unione suae personae nos sanctificet‘. Als ersten Grund giebt er an: ‚Respectus omnes ad extra communes sunt tribus personis, seu sunt Dei unius et trini, praeter solum respectum illum qui fundatur in functione hypostatica; is enim potest esse proprius uni personae, quia personae formaliter ut personae realiter inter se distinguuntur. Functio autem hypostatica sub formali ratione hypostaseos sec. quam est realis distinctio, nec fide cognoscitur, nec supposita fide intelligitur alia quam *sustentare naturam* ut dici solet, seu *habere naturam ut suam*‘. Diese allein begründe eine eigentümliche Beziehung einer göttlichen Person nach aussen, so in der hypostatischen Union.

Hiegegen ist folgendes zu erinnern:

a) Auch der Ausdruck ‚hypostatische Funktion‘ gehört zu derjenigen Klasse von Bezeichnungen, welche Absolutes und Relatives enthalten; ja er bezeichnet sogar direkt etwas Absolutes und den drei Personen Gemeinsames: denn das sustentare naturam divinam seu habere ut suam ist nicht einer Person eigentümlich, sondern kömmt ihr nur in der Gemeinschaft der ganzen Dreieinigkeit und kraft ihres Ursprungs zu. Nur das ist den göttlichen Personen eigentümlich, die göttliche Natur in ihrer relativen Gegensätzlichkeit zu den andern Per-

sonen, sei es in Weise der aktiven oder passiven Generation oder Spiration zu besitzen. Es ist daher nicht die hypostatische Funktion als solche, welche den Vater und den hl. Geist von dem persönlichen Mitbesitz der Menschheit Christi ausschliesst, sondern der göttliche Ratschluss, welcher nur auf die hypostatische Einigung der Menschheit Jesu mit der zweiten Person gerichtet war. Die dem Sohne eigentümliche hypostatische Funktion besteht an sich — abgesehen von dem freien und gemeinsamen Inkarnationsratschluss — nur darin, die ungeteilte göttliche Natur — nicht jede beliebige Natur — als Wort der Erkenntnis oder durch Geburt vom Vater zu besitzen.

b) Unter dem Ausdruck ‚eine Natur besitzen‘ ist fernerhin nicht blos das abstrakte sustentare naturam zu verstehen, sondern ein solcher Besitz, wie er der vernünftigen und göttlichen Natur entspricht, d. h. kein todtes und leeres Tragen, sondern ein lebendiges und vollkommenes Gebrauchen und Geniessen der in der Natur liegenden Kräfte und Güter (uti et frui natura ut sua); sonst könnte die Subsistenz eines Steines die hypostatische Funktion auch für eine menschliche Natur übernehmen. Die göttliche Natur fordert nun nicht blos ihre ewige Mitteilung an Sohn und Geist, sondern gestattet auch ihre freie Mitteilung an die vernünftige Kreatur durch Sohn und Geist. Es ist zwar nicht eine notwendige hypostatische Funktion des eingebornen Sohnes, dass die geschöpfliche Vernunft durch ihn als das göttliche Erkenntniswort zur Gottschauung informirt werde; aber es ist eine freie Fortsetzung derselben, ein freies Gebrauchen der göttlichen Natur, wie sie in ihm subsistirt. Diese Funktion des Wortes in den Seligen schliesst sich viel enger an seine notwendige hypostatische Funktion an, als die Annahme der Menschheit; denn das formelle Prinzip der Gottschauung in dem endlichen Geiste zu sein, kann der Gottheit nur insofern zukommen, als sie im Worte subsistirt; die Hypostase einer angenommenen Menschheit zu sein, könnte ebenso leicht für die übrigen Personen von Gottes Ratschluss bestimmt werden. Dass gerade der Logos Mensch geworden, kann höchstens als konvenient erwiesen werden; dass er dagegen das ewige Erkenntnislicht der seligen Geister werde, liegt in seiner gegensätzlichen Eigentümlichkeit als Wort des göttlichen Wissens.

Indem der Logos seine Menschheit in seinen vollen per-

sönlichen Besitz aufgenommen hat, schloss er den Vater und hl. Geist nicht von dem Besitz seiner Menschheit aus, sondern begründete vielmehr eigentümliche Beziehungen dieser Personen zu seiner Menschheit. Denn die eine relative Proprietät bringt die gegensätzliche Eigentümlichkeit notwendig mit sich; darum ward die angenommene Menschheit durch die hypostatische Union in den wechselseitigen Besitz hineingezogen, in welchem die ewigen Personen sich durch die Einheit ihres Wesens, Denkens und Liebens umschlossen halten; kraft der hypostatischen Union mit dem Logos wurde der Menschensohn zum Eigentum der väterlichen Liebe, und gelangte selbst zum Vollbesitz des hl. Geistes.

Analog verhält es sich mit der unsichtbaren Sendung des Sohnes in der Anschauung Gottes. Indem das Wort als Prinzip der seligen Anschauung in freie und gnadenvolle Beziehung mit dem geschöpflichen Geiste tritt, ist sofort auch die korrelative Beziehung zu Gott dem Vater gegeben, indem er es ist, welcher dieses Wort in seiner ganzen Eigentümlichkeit für das Innenleben der Gottheit ewig erzeugt, und zeitlich sendet, damit die Kreatur daran teilnehme. Aus der verklärenden Inhabitation des Wortes entspringt sofort auch eine korrelative Beziehung zum hl. Geiste, weil die Erkenntnis sich notwendig in der Liebe des Erkannten auslebt. Wo daher das Wort ist, da ist auch der Vater, der es erzeugt und sendet, da ist auch der hl. Geist, den es atmet; denn es ist nicht jedes beliebige Wort, sondern ein Verbum spirans Amorem. Aus der Proprietät der Beziehung einer göttlichen Person zu einer Kreatur folgt daher keineswegs, dass die andern Personen von derselben ausgeschlossen seien, sondern vielmehr, dass sie mit ihrer korrelativen Eigentümlichkeit in dieselbe Beziehung eintreten. Wenn der dreieinige Gott einen geschöpflichen Geist zum consortium naturae divinae erheben will, so geschieht dies entweder sofort durch die Mitteilung des Wortes und der Liebe, oder successiv durch die Einflössung der zur Anschauung hinstrebenden Liebe. Diese Mitteilung erfolgt natürlich durch die Inspiration jenes Liebesgeistes, welcher die Exspiration der ewigen Liebe ist. Wie letztere zwar das eine und ungeteilte Gotteswesen ist, aber durch die Spiration des hl. Geistes einen relativen Gegensatz in sich hervorbringt, so ist auch die Liebe, welche uns zur Teilnahme des göttlichen Wesens und Lebens prädestinirt,

als absoluter Akt einig und ungeteilt; aber sie birgt dennoch durch die Sendung des hl. Geistes einen relativen Gegensatz in sich.

Hiernach bethätigt der ewige Vater die gemeinsame Erbarmung gegen uns durch die begnadigende Sendung seines Geistes, und die beseligende Sendung seines Wortes; der Sohn bethätigt dieselbe Liebe jetzt durch die Spendung seines Geistes, durch welchen er uns seiner eigenen Sohnschaft teilhaftig macht, und einstens durch seine Einstrahlung in die geläuterten Seelen. Der hl. Geist bethätigt dieselbe Liebe, welche sein Wesen und Wollen ist, durch seinen freien zeitlichen Ausgang vom Vater und Sohne, und seine gnädige Einkehr in die geschaffene Brust. Indem er sich selbst der begnadigten Seele schenkt, giebt er in und mit sich Vater und Sohn, deren gleichwesentliches Liebespfand er ist. Indem Vater und Sohn den Geist ihrer Liebe senden, geben sie sich selbst in und mit ihm der begnadigten Seele zum Besitz; in demselben Grad und mit derselben Liebe, mit welcher der hl. Geist als Gesandter des Vaters und des Sohnes Einkehr nimmt, kehren auch seine Sender in der begnadigten Seele ein, und zwar nicht nur vermöge ihrer Wesenseinheit mit ihm, sondern auch vermöge ihrer Proprietät als sein Ursprung und Sender.

Wenn diese gegensätzlichen Proprietäten der Inhabitation des gesandten Geistes und seiner Sender nur relativ sind, so sind sie deshalb nicht minder wahr und wirklich; beruht ja auch die ewige und notwendige Proprietät der göttlichen Personen auf nichts anderm als einem relativen Gegensatz. Wo dieser sich nicht in Gott findet, herrscht unterschiedslose Einheit des Seins und Wirkens.

Es kann daher unbedenklich anerkannt werden, was Franzelin vom hl. Cyrill sagt: ‚S. Cyrillus, quem existimavit Petavius maxime docuisse, non quidem separatam sed tamen aliam diversam inhabitationem Spiritus sti, quam sit inhabitatio Patris et Filii, non minus clare docet inhabitationem divinarum personarum, ut sunt unus Deus unitate naturae‘. (l. c.)

Ein weiterer Gegengrund Franzelins gegen eine eigentümliche Einwohnung des hl. Geistes lautet folgendermassen: ‚Itaque cum inhabitatio sit ex gratuita dilectione (ut s. decl.), Deus unus et trinus inhabitat sub formali ratione ut Deus charitas est, sub qua sicut sub quovis attributo absoluto Pater

Filius et Spiritus stus non distinguuntur; sed haec charitas est realiter tres simul personae et quaelibet earundem'. (l. c.) Es beweist dies zu viel; denn es würde jede relative Proprietät, die ewigen Ausgänge wie die zeitlichen Sendungen unmöglich machen, da alle relativen Eigentümlichkeiten in Gott aus dem absoluten Akte des Erkennens und Wollens hervorgehen. Dass die Sendung des hl. Geistes aus freier gemeinsamer Liebe erfolge, kann demnach nicht beweisen, dass nicht eigentlich der hl. Geist, sondern ebenso der Sohn oder der Vater oder die Gottheit überhaupt gesendet werde. Auch die Inkarnation des Wortes erfolgte aus freier Gnade des dreieinigen Gottes, und trotzdem nur seitens einer Person. Die freie Liebe Gottes ist nicht minder produktiv, als die notwendige; denn sie ist dem Akte und auch dem Objekte nach mit jener identisch, da die Güte Gottes auch das Ziel der auf die Schöpfung gerichteten Liebe Gottes ist. Franzelin selbst gesteht dies, indem er sagt: ‚Unde Pater et Filius diligunt formaliter sua essentia, et diligunt Spiritu sto ut amore terminante actum suae dilectionis; Spiritus stus diligit sua essentia et seipso ut amore subsistente'. (l. c. p. 654.) Auf unser Mysterium angewandt, lautet dieser Satz also: Vater und Sohn lieben uns mit jener Liebe, welche ihr Wesen ist, und durch die Einflössung des hl. Geistes, welcher das Produkt ihrer Liebe ist; der hl. Geist liebt uns mit derselben Liebe, welche sein göttliches Wesen ist, und mit derjenigen Liebe, welche sein ewiger Ausgang und seine persönliche Vollkommenheit ist, indem er vom Vater und Sohn frei ausströmt, um in uns einzudringen.

Den doppelten Hauptgrund, welchen Petavius für die relative Proprietät der Inhabitation des hl. Geistes aus der Schrift- und Väterlehre entnimmt, sucht Franzelin folgendermassen zu entkräften: ‚Argumentum ejus (Petavii) fundamentale est, quod Spiritus stus personaliter est ac dicitur ‚Donum' et ‚vis sanctificatrix'. Verum quum haec nihil significent aliud quam ‚Amorem procedentem', ostendunt quidem peculiarem velut exigentiam in personali charactere Spiritus sti, non autem ei soli proprium modum unionis, ut mox declarabimus; secus etiam Verbum modo sibi uni proprio cum intellectu nostro uniri, et alia multa parum consentanea unitati ac simplicitati Dei excogitabimus'. (l. c.)

Um auf das letzte zuerst zu antworten, ist die theologische

Aufstellung, dass der hl. Geist kraft seiner thatsächlichen Sendung auf eine eigentümliche Weise bei und in der von ihm heimgesuchten Seele wohne, weit davon entfernt, eine spinöse oder abstrakte Idee (excogitatio) der Gelehrtenstube zu sein. Sie beruht auf einem dem Wortsinn folgenden Verständnis der wichtigsten biblischen Verheissungen, Erklärungen, Thatsachen, und einer weltgeschichtlichen Gottesthat ersten Ranges, wie es die Pfingstsendung des hl. Geistes für die Kirche und die Seelen war. — Auch die Berufung darauf, dass man dann auch berechtigt wäre, für das W o r t eine besondere Weise der Inhabitation anzunehmen, und zwar auf Grund unserer übernatürlichen Gotteserkenntnis, ist unwirksam. Sie ist in der That sofort anzunehmen, sobald uns eine unmittelbare Gotteserkenntnis zu teil wird, weil eine solche eben nur durch ein unserer Vernunft einzuprägendes göttliches Erkenntnisprinzip möglich ist. Dies ist indessen hienieden — wie früher nachgewiesen — nicht der Fall, da ausser der Liebe keine theologische Tugend fortdauern wird, sondern es wird die einstige unsichtbare Sendung des Sohnes in unsern Geist durch die von dem inhabitirenden Liebesgeiste ausgehende Gnadenwirksamkeit vorbereitet und herbeigeführt. ‚Et Spiritus et sponsa dicunt: Veni! Veni Domine Jesu‘! (Apoc. 22, 17. 20.)

Wie es möglich sein solle, alia multa von Inhabitationstiteln auszuklügeln, ist nicht ersichtlich; denn da die Einwohnung die unmittelbare Folge einer unsichtbaren Sendung göttlicher Personen ist, und nur zwei Personen gesandt werden können, da ferner jede Sendung eine zeitliche und freie Fortsetzung des ewigen Ursprungs der gesandten Person ist und sich an die Eigentümlichkeit desselben anschliessen muss, so kann eine unsichtbare Sendung und Einwohnung des Sohnes nur zur Mitteilung der Gottschauung, und eine solche des hl. Geistes nur zur Einflössung der reinen Gottesliebe stattfinden.

Gleichwohl bringt weder die relative Proprietät der Einwohnung des hl. Geistes im Pilgerstande, noch diejenige des Wortes und Geistes im Glorienstande eine Ungleichheit für die Beziehung der begnadigten Kreatur zu den göttlichen Personen mit sich.

Wenn endlich Franzelin sagt, die Namen des hl. Geistes ‚Donum‘ und ‚vis sanctificatrix‘ gingen nicht über seine Proprietät als Amor procedens hinaus, so stimmen wir dem vollständig

bei; aber eben darin erkennen wir auch den Grund seiner relativ besondern Inwohnung. Unsere Heiligung ist ein Geschenk der auf uns herab gerichteten und eine Folge der von uns aufgenommenen Gottesliebe: daher hat sie ihre unmittelbare Ursache in dem Hervorgang der göttlichen Liebe. Die aus Gott hervorgehende Liebe, der hl. Geist erfüllt auch die begnadigte Kreatur kraft der Sendung des Vaters und Sohnes; die Sender selbst wohnen mit ihrem Geiste in ihrem auserwählten Heiligtum, und zwar vermöge desselben Titels, als Ursprung und Spender der die Seelen heiligenden Liebe. Die richtig erkannte Eigentümlichkeit der göttlichen Personen verdunkelt auch in dem Geheimnis der Gnadeneinwohnung die wahre Einheit und volle Gleichheit ihrer freien Beziehung zu dem begnadigten Geiste mit nichten.

2. In diesem Sinne betonten auch die Väter — dem Beispiel der hl. Schrift folgend — die Eigentümlichkeit in der Gnadeneinwohnung des hl. Geistes, und zwar auch dann, wenn eine rhetorische Appropriation an denselben der Tendenz des Zusammenhangs ferne liegt. So sanktionirt der hl. Klemens (ep. 1. ad Cor. c. 21, 9.) anklingend an die Stelle Prov. 20, 27. ‚Spiritus Domini lucerna scrutans cavernas ventris‘, seine Ermahnungen an die einzelnen Stände durch das Wort: ‚Er ist nämlich ein Erforscher der Gedanken und Begierden: sein Geist ist in uns, und — wenn er will, nimmt er ihn von uns weg. — Oder haben wir nicht e i n e n Gott und e i n e n Christus und e i n e n Geist der Gnade, der über uns ausgegossen ist, und eine Berufung in Christo‘[1]? In der Weise der Ausgiessung gesendet zu werden, ist dem hl. Geiste, als der Gabenfülle eigentümlich.

Nach dem hl. Ignatius ist der hl. Geist das Charisma Gottes, wie Christus dessen Erkenntnis: ‚Warum werden wir nicht alle verständig, indem wir die Wissenschaft Gottes, welche Jesus Christus ist, aufnehmen? Warum gehen wir thörichterweise zu grund, indem wir die Gabe verkennen,

1) Ἐ ρ ε υ ν η τ ὴ ς γάρ ἐστιν ἐννοιῶν καὶ ἐνθυμήσεων· οὗ ἡ Πνοὴ αὐτοῦ ἐν ἡμῖν ἐστίν, καὶ ὅταν θέλῃ ἀνελεῖ αὐτήν. — Ἢ οὐχὶ ἕνα Θεὸν ἔχομεν καὶ ἕνα Χριστὸν, καὶ ἓν Πνεῦμα τῆς χάριτος τὸ ἐκχυθὲν ἐφ' ἡμᾶς, καὶ μία κλῆσις ἐν Χριστῷ; (c. 46, 6.)

welche der Herr wahrhaftig gesandt hat'[1])? Der Besitz dieses Charisma macht uns wie ein Siegel Christo ähnlich, und da Christus das Bild des Vaters ist, so setzt sich die Beziehung unserer Gottähnlichkeit auf den Vater fort. (Magnes. c. 5, 2.)

Der inwohnende hl. Geist drängte den hl. Ignatius selbst durch die Glut des Liebeseifers und die Sehnsucht nach dem himmlischen Vater zum Martyrium. ‚Meine Liebe ist gekreuzigt und sinnliches Feuer ist nicht in mir. Aber das lebendige und in mir sprechende Wasser sagt innerlich zu mir: Auf zum Vater'[2])!

Der Verfasser des pastor Hermae stellt den hl. Geist als die Gabe aller Gaben im Bilde von zwölf Jungfrauen, den zwölf verschiedenen Tugendgnaden dar. (c. 13, 1. 2.) Diese πνεύματα sind das (hochzeitliche) Gewand, welches alle Glieder des Reiches Gottes ausser dem Namen Christi d. i. dem Bekenntnisglauben haben müssen. Der Name ohne das Gnadengewand nützt nichts, (l. c. 2. 3.) weil nur durch die lebendige Gnadenkraft die volle Verbindung und Verähnlichung mit Christus hergestellt wird. Die πνεύματα entspringen nämlich aus ihm, ihrem Urheber, als Kräfte (δυνάμεις), welche von ihm ausströmen. Er selber, der Sohn Gottes trägt die Namen und Kräfte dieser πνεύματα in sich. (n. 3.) Die Folge der Aufnahme dieser Gnadenkräfte ist zunächst die lebendige Einheit mit Christus, aber auch die Vereinigung aller Begnadigten unter sich zu e i n e m Geist und e i n e m Leib (n. 5 und 7); ferner die spezifische Erhöhung des Wertes eines jeden im Gnadenstand verrichteten Werkes. (c. 15, n. 6.) — Der Inbegriff dieser Kräfte und Geistesgaben, das Siegel des Sohnes Gottes wird durch die Wiedergeburt aus dem Taufwasser gewonnen (c. 16), als ein Talent, welches den hl. Geist zum Eigentum des Menschen macht, aber auch die Pflicht der Rechenschaft gegenüber dem Spender der Geistesgabe mit sich bringt. (Sim. 9. c. 32.)

Der hl. Irenäus bestimmt die Liebe, welche den kommenden Gott in Glaube und Hoffnung erwartet, als dasjenige,

1) Διὰ τί δὲ οὐ πάντες φρόνιμοι γενόμεθα, λαβόντες Θεοῦ γ ν ῶ σ ι ν, ὅ ἐστιν Ἰησοῦς Χριστός; Τί μωρῶς ἀπολλύμεθα, ἀγνοοῦντες τὸ χ ά ρ ι σ μ α, ὃ πέπομφεν ἀληθῶς ὁ Κύριος; (Eph. 17, 2.)

2) Ὁ ἐμὸς ἔρως ἐσταύρωται καὶ οὐκ ἔστιν ἐν ἐμοὶ πῦρ φιλόϋλον. Ὕδωρ δὲ ζῶν καὶ λαλοῦν ἐν ἐμοὶ, ἔσωθέν μοι λέγον· Δεῦρο πρὸς τὸν Πατέρα. (Rom. 7, 2.)

was von der Gnade des Pilgerstandes in der Vollendung bleiben wird, in eigenartiger Darstellung. (l. 4. c. haer. c. 22:) ‚Cum autem venerit perfectum, quae sunt ex parte destruentur. Sicut igitur adveniente perfecto non alterum Patrem videbimus, sed hunc, quem nunc videre concupimus: beati enim mundo corde, quum ipsi Deum videbunt; neque alium Christum et Dei Filium expectabimus, sed hunc qui ex Maria Virgine, qui et passus est, in quem credimus, quem et diligimus . . . neque alium Spiritum stum percipimus, nisi hunc, qui est nobiscum et qui clamat: Abba, Pater: et in iisdem ipsis augmentum habebimus et proficiemus, ut iam non per speculum et per aenigmata, sed facie ad faciem fruamur muneribus Dei‘.

Im 5. Buche c. 6. erklärt er die Gemeinschaft und Einwohnung des hl. Geistes als zur Integrität des übernatürlichen Menschen gehörig. Sie ist (c. 7.) das innere Prinzip, ja sogar ein Beweis (c. 12. 13.) der Auferstehung, und überhaupt Unterpfand des höchsten Gutes; jedoch nicht nur in dem passiven Sinne der Bürgschaft, sondern auch als Triebkraft unserer fortschreitenden Befähigung, Gott im Geiste zu erfassen und zu tragen. Daher müsse auch die freie Lenksamkeit des Menschen und seiner Kräfte gegenüber den Anregungen des hl. Geistes fortschreiten (c. 9). — Es sei apostolische Tradition, dass wir durch den hl. Geist zum Sohne, und durch den Sohn zum Vater gelangen sollten (l. 5. c. 36); diese Vermittlung bestehe darin, dass uns der hl. Geist dem Sohne als unserm sichtbaren und unsichtbaren Ideal ähnlich gestalte; die Aehnlichkeit mit seinem Eingebornen mache uns dem Vater wohlgefällig (l. c. c. 16).

Der hl. Basilius entwickelt in unvergleichlicher Schilderung die geheimnisvolle Genesis aller übernatürlichen Vorzüge aus der Proprietät des inwohnenden Geistes der Heiligkeit, des Bildners des Bildes Gottes. ‚(Er ist die) Quelle der Heiligung, geistiges Licht, einer jeden vernünftigen Kreatur eine gewisse Klarheit zur Erforschung der Wahrheit durch sich selbst gewährend. Unzugänglich von Natur, mitteilbar wegen seiner Güte; zwar alles erfüllend mit seiner Kraft, aber allein den Würdigen mitgeteilt; — nicht nach demselben Mass gespendet, sondern nach dem Verhältnis des Glaubens seine Wirksamkeit verteilend. Einfach im Wesen, vielfach in seinen Kräften; jedem ganz gegenwärtig und zugleich ganz allenthalben. Unverletzt ausgeteilt und unversehrt aufgenommen,

gleich dem Sonnenstrahl, dessen Gunst einem jeden, der sich seiner erfreut, so zu teil wird, als ob er der einzige wäre, und der dennoch die Erde und das Meer erleuchtet und die Luft erfüllt. So ist der Geist einem jeden der ihn Aufnehmenden so, als ob er der einzige wäre, gegenwärtig und flösst allen die genügende Gnade ein, — selbst ganz zu teil geworden, dessen alle Empfangenden sich erfreuen, soweit sie fähig sind, nicht soweit als jener es vermag. — 23. Die Aneignung (οἰκείωσις) des Geistes an die Seele erfolgt indes nicht durch örtliche Annäherung, — denn wie könnte man sich körperlich dem Unkörperlichen nähern? — sondern durch Trennung von den Begierlichkeiten, welche in Folge der Freundschaft mit dem Fleische nachträglich in die Seele eingedrungen sind und dieselbe der Verbindung mit Gott entfremdet haben‘. (de Spir. s. c. 9. n. 22. 23; c. 21. n. 52; adv. Eunom. l. 5. c. 6. 8.) — Er ist Bild des Sohnes, aber in der Weise der Einprägung, nicht der Ausprägung. Die Erfüllung seiner Mission ist das Aufleuchten des göttlichen Bildes im endlichen Geiste zur Anschauung des Vaters. ‚Wenn er, der Sonne gleich, ein reines Auge findet, so zeigt er dir in sich selbst das Bild des Unsichtbaren. In der seligen Betrachtung des Bildes wirst du die unaussprechliche Schönheit des Urbildes schauen. Durch ihn erfolgt die Erhebung der Herzen, die Leitung der Schwachen, die Vollendung der Fortschreitenden. Er erleuchtet diejenigen, welche sich von jedem Flecken reinigen lassen, und erweist sie durch die Gemeinschaft mit sich selbst, als Verklärte (πνευματικούς). Und wie die glänzenden und durchsichtigen Körper selbst leuchtend werden und einen neuen Glanz von sich ausstrahlen, wenn sie von einem Strahl durchdrungen werden, so sind auch die geisterfüllten Seelen, verklärt vom hl. Geiste, zunächst in sich selbst vollkommen, und leiten auch die Gnade in andere über. Aus ihm entspringt die Kenntnis des Zukünftigen, die Einsicht in die Geheimnisse, das Verständnis des Verborgenen, die Verteilung der Gaben, der himmlische Wandel, die Gemeinschaft mit den Engeln; aus ihm die nie endende Freude, die Festigkeit in Gott, die Verähnlichung mit Gott, und was das Erhabenste alles Begehrenswerten ist: die Vergöttlichung selbst‘. (θεὸν γενέσθαι, sc. durch die Gottschauung. de Sp. s. c. 9. n. 23. cf. c. 18. u. 47; c. 26. n. 64.)

Nur wenn Basilius die Inhabitation als dem hl. Geiste

eigentümlich verstand, konnte er in c. 16. t. 4. p. 133. C. D. desselben Buches die Ordnung des göttlichen Gnadenwirkens so bestimmen, dass uns der hl. Geist zunächst stehe; — natürlich ohne die übrigen Personen von uns zu trennen. (cf. l. 3. c. Eun. c. s. t. 1. p. 665.) Als Gabe der uns innewohnenden Liebe Gottes ist er der treue Wächter unserer Seelen. (com. in Isai. c. 1. v. 8.) — Es entspricht seiner Bedeutung als Gabe aller Gaben, dass sein voller Besitz die Krone der vollendeten Gerechten, und seine vollständige Entziehung die erste Strafe der Verdammten ist. (l. de Sp. s. c. 16. n. 40.)

Cyrillus von Jerusalem verweilt mit Vorliebe in der Betrachtung der unerschöpflichen Lebenskraft, welche der inwohnende Gottesgeist in den Individualitäten erweckt. Seine Einkehr bewirkt ein zwangloses Emporheben der gesamten Menschennatur, seine Gegenwart bekundet sich durch verschiedenartige Erleuchtungen, Anregungen zum Guten, Tröstungen und Begeisterung zum Martyrium. (cat. 16, n. 11. 12. 16. 19—21.)

Der hl. Chrysostomus entwickelt die Bedeutung der Geisteseinwohnung als Unterpfand nach verschiedener Richtung. Arrhabon sei der hl. Geist nicht in seiner Person für sich betrachtet, sondern insofern er der Seele als die Quelle aller Charismen der Gnade und der Glorie eingegeben sei, obgleich er im gegenwärtigen Pilgerstande nur ein angemessen beschränktes Mass von Gnaden aus seinem unerschöpflichen Born ausströmen lasse. ‚Gleichwohl ist die in solchen Steigerungen gegebene Gnade ein Teil und Unterpfand der (vollkommenen) Gabe. Denn indem er — wie es heisst — das Unterpfand des Geistes in unsere Herzen legt, weist er auf einen Teil seiner Wirksamkeit hin: denn der Tröster selbst wird nicht geteilt. Siehe vielmehr, wie gross die Quelle ist, aus welcher 1. Cor. 12, 8. Und solche Gaben hat die Taufgnade über so viele Völker ausgeströmt, und dies alles wirkt der (gespendete) Tropfen des Geistes. Dass es nämlich ein Tropfen sei, hat er geoffenbart, sprechend: Ich will von meinem Geiste ausgiessen (Joel 2, 28); und indem er ihn Unterpfand nennt. Dadurch wird nämlich offenbar, dass uns etwas weniges vom Ganzen gegeben worden ist‘. (expos. in ps. 44. c. 2.) — Insbesondere ist die Inhabitation des hl. Geistes ein Beweis und Unterpfand der künftigen Auferstehung und äussern Verähnlichung mit Christus.

(hom. de resurr. c. 8.) — Die Gabe des hl. Geistes führt aus der niedrigsten Sklaverei Satans und der Sünde durch den Stand knechtlicher Furcht vor Gott auf die übernatürliche Höhe der Freiheit der Kinder Gottes hinauf. Sie vergeistigt die vernünftige Natur, indem sie dieselbe vom Uebergewichte der Begierlichkeit befreit, und vergöttlicht sie zu einem Ebenbild Christi. ‚Was denn, sage mir, von demjenigen, was unser Heil in sich begreift, ist uns anders als durch den Geist zu teil geworden? Durch diesen werden wir von der Knechtschaft erlöst, zur Freiheit berufen, zur Kindschaft erhoben, und sozusagen nach dem, was oben ist, umgestaltet; durch ihn sind wir von der schweren und abscheulichen Last der Sünden befreit‘ [1]). Die von ihm gereinigte Seele beginnt im Sonnenglanze des göttlichen Bildes zu leuchten. (l. c.) Er ist es, welcher dem übernatürlichen Glauben eine über alle Angriffe des bösen Feindes hinausgehende Festigkeit giebt. (hom. 1. in 2. Cor. 4, 13. c. 5.) Er gewährt der von ihm erfüllten Seele die Führung zum Vaterhause. (ad ps. 142, 10. c. 6.)

Der hl. Athanasius beleuchtet das Wesen unserer durch den hl. Geist vermittelten Gottesgemeinschaft durch eine tiefgedachte Parallele mit der Wesensgemeinschaft des Logos. (de decr. Nic. syn. c. 9. und c. 24.) Er widerlegt zuerst die Behauptung der Eusebianer, der Vorzug des Sohnes bestehe darin, dass er allein an dem Vater partizipire, alles andere dagegen an ihm. Die Falschheit dieser These erhellt für Athanasius daraus, dass wir dann nicht Kinder des göttlichen Vaters, sondern des Logos wären und heissen müssten, während dagegen geschrieben sei: ‚Filios genui et exaltavi‘ (Is. 1, 2), ein Beweis zugleich, dass die übernatürliche Gotteskindschaft unbeschadet der Gleichheit der Gnade seitens aller Personen dennoch eine besondere Beziehung zum Vater in sich berge. Wenn man wie Kaiphas sage, der Logos sei ein Geschöpf, aber habe das Licht, welches aus Gott sei, in sich, wozu dann der Sohn? Eben dieses Licht aus Gott sei uns der Sohn. c. 10. log. 1. adv. Arian. 5. (t. 2. p. 21. B.) Der Sohn partizipire die Gottheit nicht, sondern besitze sie; dagegen werde er

1) Τί γὰρ, εἰπέ μοι, τῶν συνεχόντων τὴν σωτηρίαν τὴν ἡμετέραν οὐχὶ διὰ τοῦ Πνεύματος ἡμῖν ᾠκονόμηται; διὰ τούτου δουλείας ἀπαλλαττόμεθα, εἰς ἐλευθερίαν καλούμεθα, εἰς υἱοθεσίαν ἀναγόμεθα, καὶ ἄνωθεν, ὡς εἰπεῖν, πλαττόμεθα, τὸ βαρὺ καὶ δυσῶδες τῶν ἁμαρτημάτων φορτίον ἀποτιθέμεθα. (hom. 2. in Pent. c. 1.)

selbst von allen Geschöpfen durch den hl. Geist partizipirt, wie der Vater mit uns in Verbindung stehe durch ihn und die Gabe des hl. Geistes[1]). Er selbst werde jedoch nicht durch den hl. Geist, sondern durch die Einheit des Wesens und die Proprietät seiner Person mit dem Vater verbunden: ein Beweis, dass die Inhabitation in uns dem hl. Geiste nicht nach dem absoluten Wesen zukomme. Nicht mit der Wesensgemeinschaft des Vaters und Sohnes, sondern mit der Vereinigung der göttlichen und menschlichen Natur in Christo dürfe man — abgesehen von der Personeneinheit — die vom hl. Geiste hergestellte Gemeinschaft Gottes mit der Kreatur vergleichen. (de decr. syn. Nic. c. 14:) ‚Das Wort ist nämlich Fleisch geworden, damit er dasselbe über alles erhebe, und wir selber von seinem Geiste empfangend, vergöttlicht werden könnten, indem dies uns anders nicht hätte zu teil werden können, ausser wenn er sich in unsern geschöpflichen Leib kleidete; denn in Folge dessen fingen wir an, Menschen Gottes und Menschen in Christo fürderhin zu sein. Wie wir jedoch, indem wir den Geist empfangen, unser eigenes Wesen nicht verlieren, so war auch der Herr, indem er um unsretwillen Mensch ward und einen Leib trug, nicht minder Gott‘[2]).

Das gnädige Wort des hohenpriesterlichen Gebetes (Jo. 17, 22.) dürfe nicht missbraucht werden, um die Würde der natürlichen Sohnschaft zur Gnade der Adoptivkindschaft herabzumindern. Es habe vielmehr folgenden Sinn: ‚Wirke also in ihnen, Vater! und wie du mir dieses — d. i. den Leib — zu tragen gegeben hast, so gieb ihnen deinen Geist, damit auch diese in ihm Eines und in mir vollendet werden‘[3]).

1) Τὰ δὲ ἄλλα, οἷς εἶπεν. Ἐγὼ εἶπα· Θεοί ἐστε (ps. 81, 6.) μόνον μετοχῇ τοῦ Λόγου διὰ τοῦ Πνεύματος ταύτην ἔχουσι τὴν χάριν παρὰ τοῦ Πατρός. (log. 1. adv. Ar. c. 9.) — Αὐτοῦ γοῦν τοῦ Υἱοῦ μετέχει τὰ πάντα κατὰ τὴν τοῦ Πνεύματος γενομένην χάριν· καὶ φάνερον ἐκ τούτου γίνεται, ὅτι αὐτὸς μὲν ὁ Υἱὸς οὐδενὸς μετέχει, τὸ δὲ ἐκ τοῦ Πατρὸς μετεχόμενον τοῦτό ἐστιν ὁ Υἱός. Αὐτοῦ γὰρ τοῦ Υἱοῦ μετέχοντες, τοῦ Θεοῦ μετέχειν λεγόμεθα. (c. 16.)

2) Ὁ γὰρ Λόγος σάρξ ἐγένετο, ἵνα καὶ προσενέγκῃ τοῦτο ὑπὲρ πάντων, καὶ ἡμεῖς ἐκ τοῦ Πνεύματος αὐτοῦ μεταλαβόντες, θεοποιηθῆναι δυνηθῶμεν, ἄλλως οὐκ ἂν τούτου τυχόντες εἰ μὴ τὸ κτιστὸν ἡμῶν αὐτὸς ἐνεδύσατο σῶμα· οὕτω γὰρ καὶ ἄνθρωποι Θεοῦ λοιπὸν καὶ ἐν Χριστῷ ἄνθρωποι χρηματίζειν ἠρξάμεθα. Ἀλλ' ὥσπερ ἡμεῖς τὸ Πνεῦμα λαμβάνοντες, οὐκ ἀπόλλυμεν τὴν ἰδίαν ἑαυτῶν οὐσίαν· οὕτως ὁ Κύριος, γενόμενος δι' ἡμᾶς ἄνθρωπος καὶ σῶμα φορέσας, οὐδὲν ἧττον ἦν Θεός. (cf. de inc. et c. Ar. c. 8.)

3) Ἐνεργῆσον τοίνυν ἐν αὐτοῖς, Πάτερ· καὶ ὥσπερ δέδωκάς μοι τοῦτο φορέσαι,

Zur weitern Erläuterung benützt er im folgenden Kapitel (24) die Stelle 1. Jo. 4, 13: ‚Wir sind also durch die uns verliehene Gnade des Geistes in ihm und er in uns. Und da er der Geist Gottes ist, so werden wir dadurch, dass er in uns ist und wir den Geist empfangen, als solche erachtet, die in Gott sind: und so ist Gott in uns. Also nicht wie der Sohn im Vater ist, sind wir im Vater; denn der Sohn ist nicht teilhaft des Geistes, so dass er um dessentwillen im Vater wäre, noch empfängt er den Geist: vielmehr spendet er selbst ihn allen. Auch verbindet der Geist das Wort nicht mit dem Vater, sondern der Geist nimmt vom Worte. Und der Sohn ist im Vater als sein eigenes Wort und sein eigener Abglanz; wir aber sind ohne den Geist fremd und ferne von Gott. Wir werden durch die Teilnahme des Geistes mit der Gottheit verbunden, so dass unser Sein im Vater nicht unsere Sache ist, sondern des Geistes, der in uns ist und in uns bleibt, so lange wir ihn durch das Bekenntnis in uns bewahren‘ [1]). Das sicut in Jo. 17, 21. 22. beziehe sich nicht auf die Weise, sondern auf die Dauer der Gemeinschaft. (c. 25.) ‚Vielmehr ist es, wie Johannes geschrieben hat, eine Bitte an den Vater, dass er durch ihn den Gläubigen den Geist gewähre, durch den auch wir in Gott seiend und in ihm verbunden erscheinen. Denn da das Wort im Vater ist, der Geist aber aus dem Worte gegeben wird, so will er, dass wir den Geist empfangen, damit, wenn wir ihn haben und so den Geist des im Vater seienden

δὸς αὐτοῖς τὸ Πνεῦμά σου, ἵνα καὶ οὗτοι ἐν τούτῳ ἓν γένωνται καὶ τελειωθῶσιν ἐν εμοί. (log. 3. c. Ar. c. 23. ep. 1. ad Serap. c. 30. ep. 3. c. 6.)

1) Οὐκοῦν διὰ τὴν δεδομένην ἡμῖν τοῦ Πνεύματος χάριν ἡμεῖς τε ἐν αὐτῷ γενόμεθα καὶ αὐτος ἐν ἡμῖν· καὶ ἐπειδὴ τὸ Πνεῦμα τοῦ Θεοῦ ἐστι, διὰ τούτου γινομένου ἐν ἡμῖν εἰκότως καὶ ἡμεῖς ἔχοντες τὸ Πνεῦμα νομιζόμεθα ἐν τῷ Θεῷ γενέσθαι· καὶ οὕτως ἐστὶν ὁ Θεὸς ἐν ἡμῖν. Οὐκ ἄρα ὡς ἔστιν ὁ Υἱὸς ἐν τῷ Πατρὶ, οὕτω καὶ ἡμεῖς γίνομεθα ἐν τῷ Πατρί· οὐ γὰρ καὶ ὁ Υἱὸς μετέχων ἐστι τοῦ Πνεύματος, ἵνα διὰ τοῦτο καὶ ἐν τῷ Πατρὶ γένηται, οὐδὲ λαμβάνων ἐστι τὸ Πνεῦμα, ἀλλὰ μᾶλλον αὐτὸς τοῖς πᾶσι τοῦτο χορηγεῖ· καὶ οὐ τὸ Πνεῦμα τὸν Λόγον συνάπτει τῷ Πατρὶ, ἀλλὰ μᾶλλον τὸ Πνεῦμα παρὰ τοῦ Λόγου λαμβάνει. Καὶ ὁ μὲν Υἱὸς ἐν τῷ Πατρί ἐστιν ὡς Λόγος ἴδιος καὶ ἀπαύγασμα αὐτοῦ· ἡμεῖς δὲ χωρὶς μὲν τοῦ Πνεύματος ξένοι καὶ μακράν ἐσμεν τοῦ Θεοῦ. Τῇ δὲ τοῦ Πνεύματος μετοχῇ συναπτόμεθα τῇ Θεότητι ὥστε τὸ εἶναι ἡμεῖς ἐν τῷ Πατρὶ μὴ ἡμέτερον εἶναι, ἀλλὰ τοῦ Πνεύματος, τοῦ ἐν ἡμῖν ὄντος καὶ ἐν ἡμῖν μένοντος, ἕως αὐτὸ τῇ ὁμολογίᾳ φυλάττομεν ἐν ἡμῖν.

Wortes besitzen, auch wir selbst durch den Geist im Worte und durch es mit dem Vater als Eines erscheinen‘ [1]).

‚Wenn er aber sagt: ‚wie mir‘, so bedeutet dies wiederum nichts anderes, als dass diese den Jüngern zu teil gewordene Gnade des Geistes unwandelbar und unwiderruflich werden solle. Denn er will, dass dasjenige, was, wie ich vorhin gesagt habe, dem Worte im Vater von Natur eignet, uns durch den Geist unwiderruflich gegeben werde‘ [2]). (cf. Rom. 8, 35; 11, 29.) Der Gnadenstand habe eine doppelte Beziehung zur Proprietät des Sohnes in der Kindschaft, und derjenigen des hl. Geistes in der Gottesgemeinschaft: ‚Denn wie wir durch das Wort, welches in uns ist, Söhne und Götter sind, so werden wir im Sohne und im Vater sein und als im Sohne und im Vater Eins geworden erkannt werden wegen des in uns wohnenden Geistes, der in dem im Vater seienden Worte ist‘. Die Sendung und Inhabitation des hl. Geistes sei Christi Gebet zufolge eine ständige seitens Gottes, weil er wieder in die Seele, welche gesündigt habe und deshalb von ihm verlassen worden sei, zuzückkehre, sobald sie bereue und büsse. (l. c.)

Die Gottheit des hl. Geistes wird von Ath. auch daraus bewiesen, dass der hl. Geist die uns vom Sohne gespendete Salbung und Besiegelung sei, wodurch wir das Bild des Sohnes in uns aufnehmen: ‚Wenn nun der Geist die Salbung und das Siegel ist, womit das Wort alles salbt und siegelt, welches ist dann die Gemeinschaft und Zugehörigkeit der Salbung und des Siegels zu den Gesalbten und Besiegelten?

Unmöglich kann das Siegel zu den Besiegelten, noch die Salbung zu den Gesalbten gehören, sondern es ist dem salbenden und besiegelnden Worte eigengehörig. Denn die Salbe besitzt den Wohlgeruch und Duft des Salbenden und diejenigen, welche sie empfangen, sprechen: ‚Wir sind Christi Wohlgeruch‘. (2. Cor. 2, 15.) Das Siegel hinwieder enthält die Form des besiegelnden Christus und diese nehmen die Besiegelten an,

1) Ἐπειδὴ γὰρ ὁ Λόγος ἐστιν ἐν τῷ Πατρὶ, τὸ δὲ Πνεῦμα ἐκ τοῦ Λόγου δίδοται, θέλει λαβεῖν ἡμᾶς τὸ Πνεῦμα, ἵνα, ὅταν ἐκεῖνο λάβωμεν, τότε ἔχοντες τὸ Πνεῦμα τοῦ Λόγου τοῦ ὄντος ἐν τῷ Πατρὶ, δόξωμεν καὶ ἡμεῖς διὰ τὸ Πνεῦμα ἓν γίνεσθαι ἐν τῷ Λόγῳ καὶ δι' αὐτοῦ τῷ Πατρί.

2) Τὸ δὲ ‚ὡς ἡμεῖς‘ εὰν λέγῃ, οὐδὲν ἕτερον πάλιν ἐστὶν, ἢ ἵνα ἡ γινομένη τοιαύτη τοῦ Πνεύματος χάρις εἰς τοὺς μαθητὰς ἀδιάπτωτος καὶ ἀμεταμέλητος γένηται. Τὸ γὰρ κατὰ φύσιν, ὡς προεῖπον, ὑπάρχον τῷ Λόγῳ ἐν τῷ Πατρὶ, τοῦτο ἡμῖν ἀμεταμελήτως διὰ τοῦ Πνεύματος δοθῆναι βούλεται. (Rom. 8, 35. c.)

nach ihr gestaltet, da der Apostel spricht: Meine Kindlein, welche ich wiederum gebäre, bis Christus in euch ausgestaltet ist. Also besiegelt, werden wir auch teilhaftig der göttlichen Natur, wie Petrus sagt, und so ist die ganze Schöpfung des Wortes teilhaftig im Geiste'. (ep. 1. ad Serap. c. 23.)

Da wir im Pilgerstande Gott im hl. Geiste besitzen, so folgert Ath., gestützt auf Eph. 1, 13. 14, dass wir in demselben Gott auch als Selige besitzen werden, indem wir durch ihn zur Anschauung Gottes im Worte gelangen, sie festhalten und geniessen. Hiemit hängt zusammen, dass Athanasius bei dem übernatürlichen Brod an die Gabe des hl. Geistes denkt (de inc. et c. Ar. c. 16); der hl. Geist ist dies, insofern er uns nach dem Worte Gottes — in Glaube, Eucharistie und Anschauung — begehren macht, und dasselbe wie eine geistige Nahrung in die übernatürliche Lebenskraft der Seele umwandelt. Indem er hiebei an das Wort ,Signatum est super nos lumen vultus tui' denkt, erscheint ihm Mosis leuchtendes Angesicht als ein Beispiel für die selige Verklärung durch den inwohnenden Gottesgeist. (de inc. et c. Ar. c. 15.)

Didymus der Blinde führt den Grund, warum wir mit Gott durch die Inhabitation des hl. Geistes in Gemeinschaft treten, auf die Art seines ewigen Ausgangs zurück: ,Er befreit vom Tode und lässt die Sünden nach als derjenige, welcher aus der Wurzel der väterlichen Natur die Unsterblichkeit und die Gnade als Frucht (nämlich der Liebe, auch gegen die Kreatur) hervorbringt. Dem Geschöpfe ist es nämlich weder möglich sündenlos zu sein, noch eines von obigem aus sich zu thun'. (de Trin. l. 2. c. 6.)

Die Beziehungen, in welche uns die Gnade der Kindschaft zunächst zum Vater, sodann zum Eingebornen und Erstgebornen, endlich zum Parakleten als dem Anwalt unserer Unmündigkeit bringt, sowie die gesamte Fülle der Charismen führe auf die Inhabitation des hl. Geistes in der Seele zurück. (de Trin. l. 3. c. 39. p. 980. A—981. A.) Insbesondere ist die Inhabitation als solche das Zeugnis von unserer Gotteskindschaft. (de Sp. s. c. 42.) — Satan könne nur in äquivokem Sinn in die Seele eindringen. (l. c. c. 61.) — Die Einwohnung kömmt dem hl. Geiste nicht durch blose Appropriation zu, sondern insofern er die persönliche Gabe Gottes (substantia donorum Dei) ist: ,Ipsa vox Spiritus sti non est vacua appel-

latio, sed subjacentis essentiae demonstratrix: Patri Filioque socia et a creaturis penitus aliena. (de Sp. s. c. 4.) Si enim signantur quidam Spiritu sto, formam et speciem ejus assumentes: ex his est Spiritus stus, quae habentur et non habent: habentibus illum signaculo ejus impressis. . . . Quomodo enim disciplinae et virtutis assumptor signaculum et figuram (ut ita dicam) in suum sensum recipit ejus scientiae quam assumpsit, sic et is qui Spiritus sti particeps efficitur, per communionem ejus fit spiritalis pariter et sanctus'. (l. c. c. 5.)

In Kap. 8—12 bestimmt Didymus das Verhältnis der hypostatischen Gabe zu den damit verbundenen geschaffenen Gaben. Da der hl. Geist die ,substantia et communicatio bonorum et donorum Dei' ist, so ist eine Mitteilung derselben unmöglich, ohne dass er als Spender vorangehe, wenn sie rechtfertigen, oder irgendwie gehabt werde, wenn sie heiligmachend sind. ,Denique impossibile est gratiam Dei sortiri quempiam, si non habeat Spiritum stum: in quo approbamus cuncta Dei dona consistere. (l. c. c. 9.) Nunquam enim accipit quisquam spirituales benedictiones Dei, nisi praecesserit Spiritus stus. c. 10. Novit Petrus discipulus Domini Jesu, largitionem Spiritus sti donorum Dei esse naturam. c. 11. Deus autem largitor bonorum, spem quam promisit, reddet in virtute Spiritus sti his qui habent illum'. (l. c.) Er führt sodann den Beweis der Identität des hl. Geistes mit der Fülle aller Gaben auf seinen Höhepunkt, anschliessend an Rom. 14, 17: ,In Spiritu enim sto *justitiam* i. e. universam virtutem, et quam supra diximus *pacem* (den Anfang der Seligkeit) Dei gaudio copulatam esse asserens, his qui se audire poterant, manifestissime probat, non alia haec bona, quam Spiritus sti esse substantiam. — Cum ergo haec bona ex largitione Spiritus sti ad homines veniant, vocatio gentium quam introduxit per doctrinam evangelicam, acceptabilis et sanctificata redditur in Spiritu sto, quia et in hac sanctificatos et acceptos faciens Spiritus stus, substantia est bonorum Dei'. (l. c.) Hiernach ist der hl. Geist zunächst an sich als inhabitirender Gott die Quelle der Heiligkeit in ihrer vielfältigen Form, sodann Same des Reiches Gottes in uns, und zwar in einer wegen des mitwirkenden defektibeln Elementes allmäligen Entwicklung von den unvollkommenen Anfängen durch alle Schwankungen, Versuchungen, Trübungen, Unterbrechungen hindurch bis zum Vollmass des Alters Christi, in-

dem er als semen justitiae zur unerschütterlichen Heiligkeit, als semen pacis et solatii zur unahnbaren Seligkeit, als pignus et arrha zur vollkommen aufgenommenen Substanz unserer himmlischen Erbschaft wird.

Die nähere Beziehung, in welche uns die Geisteseinwohnung zum Sohne bringt, sei in dem Ausdruck signaculum Trinitatis enthalten. (l. c. c. 22): ‚Eundem circulum unitatis atque substantiae Spiritum stum (so zu lesen statt dem Genitiv, wie in der Parenth.) secundum id, quod sapientiae et veritatis est Spiritus, videmus habere cum Filio, et rursum Filium a Patris non discrepare substantia. Cum autem Filius *imago* sit Dei invisibilis et forma substantiae ejus, quicumque *ad hanc imaginem* vel formam imaginantur atque formantur, adducuntur in similitudinem Dei; juxta vires tamen humani profectus, istius modi formam et imaginem consequentes. — Similiter et Spiritus stus, cum sit *signaculum Dei,* hi qui formam et imaginem Dei *capiunt*, signati per eum, *in* eo ducuntur ad signaculum Christi sapientiae et scientiae, insuper fide pleni‘. — Als Gast unserer Seelen heisst er Paraklet, Tröster und Anwalt. (c. 25.) Die Art seiner Tröstung und Anwaltschaft für uns sei relativ eigentümlich verglichen mit derselben Thätigkeit Christi für uns. (c. 27. Vgl. auch Simeon Stil. s. 16, 5. und 22. c. 7.)

Der hl. Cyrill von Alexandrien schildert die Gnade als die Einprägung des göttlichen Bildes und Angesichtes in den geschaffenen Geist durch den hl. Geist, das vom Worte ausstrahlende Licht. (com. ad ps. 4, 7; c. Jul. l. 1. M. t. 9. p. 540. B. C; com. in Jo. l. 3. c. 5. ad Jo. 6. 27; lib. 9. ad 14, 20.) Da die menschliche Natur nach Gottes Bild erschaffen war und durch die Verähnlichung mit Christus zu demselben zurückgeführt wird, so sei damit bewiesen, dass Christus wahres und gleichwesentliches Bild des Vaters sei (com. ad Jo. l. 11. ad 17, 20. 21. t. 7. p. 1064); nicht minder die Konsubstantialität derjenigen Kraft, welche uns das Bild Gottes einprägt. Ueberhaupt inhabitirt der Logos durch den hl. Geist. (l. c. u. syn. dial. 3. de s. trin. t. 8. p. 808. B.) ‚Er siedelt sich ganz und gar in uns ein durch den Glauben und wohnt in uns durch den hl. Geist‘. ‚Auffahrend (in den Himmel) hat uns das eingeborne Wort Gottes anstatt seiner den Tröster gesandt und ist in uns durch ihn‘. ‚Siehe ich bin bei euch. . . . Bei uns

und in uns ist er nämlich durch den hl. Geist und so wohnt der Herr in allen Seelen‘ [1]). Der hl. Geist ist nämlich der eigene Geist des Sohnes, d. i. die Frucht seiner ewigen Sohnschaft und Sohnesliebe zum Vater, und kann uns demnach die Proprietät mitteilen, welche er in seiner Hypostase eigentümlich ausprägt d. i. die Kindschaft. In der Wiedergeburt aus dem hl. Geiste geht die Relation des Sohnes zu seinem Vater in uns über; was mit grossartiger Spekulation von ihm nachgewiesen wird in dial. 3. de s. trin. t. 8. p. 833—840, deren Schlussergebnis lautet: ‚Derjenige also, welcher uns auf Erden mit der Würde der Kindschaft vergoldet, der Geist nämlich, wird, da er ja des Sohnes ist, zwar an andern die Annahme an Kindesstatt bewirken, jedoch mit nichten an demjenigen, dessen (Geist) er ist, da er ja nicht von aussen aufgenommen oder eingedrungen, sondern wesenhaft sein eigen ist und durch ihn über diejenigen ausgegossen wird, die ihn zu empfangen wert sind, nach dem Wohlgefallen des Vaters‘. ‚Er ist auch selbst zuerst vom hl. Geiste empfangen worden, — dem Fleische nach meine ich, — damit die Gnade wie auf einem Wege auch zu uns herabsteige und wir die geistige Wiedergeburt aus Gott durch den Geist, und die geistige Verähnlichung mit dem wesenhaften und wirklichen Sohne empfangend, Gott unsern Vater nennen könnten, und so unverdorben verblieben, da wir nicht mehr den ersten Adam zum Vater haben, in dem wir verdorben wurden‘. (l. c. p. 840. A. B.)

Indes störe die Partizipation der Sohnschaft die Ebenbildlichkeit mit der göttlichen Natur keineswegs, sowenig die Proprietät des Sohnes seine Gleichwesentlichkeit beeinträchtige (dial. 3. de s. trin. t. 8. p. 837 sq.); vielmehr birgt die Verähnlichung mit dem Sohne als solchem auch die Aehnlichkeit seiner Natur mit sich, und zwar vermittelt durch denselben hl. Geist.

1) com. in Jo. l. 2. t. 6. 285. B. 349. A; l. 9. t. 7. p. 224. A; l. 10. c. 2. p. 333; l. 11 ad 16, 16. 453. D. l. 2. p. 285 B: Εἰσοικίζεται δὲ πάντως ἡμῖν διὰ τῆς πίστεως καὶ κατοικεῖ διὰ τοῦ ἁγίου Πνεύματος. Com. in Luc. 6, 27; 7, 28: Ἀναφοιτήσας (εἰς οὐρανόν) ὁ μονογενὴς τοῦ Θεοῦ Λόγος ἔπεμψεν ἡμῖν ἀνθ’ ἑαυτοῦ τὸν Παράκλητον καὶ ἐν ἡμῖν ἐστι’ δι’ αὐτοῦ. ad Luc. 9, 21 sq.: Ἰδοὺ ἐγὼ μεθ’ ὑμῶν . . . μεθ’ ἡμῶν γὰρ ἐστὶν καὶ ἐν ἡμῖν διὰ τοῦ ἁγίου Πνεύματος καὶ τοῖς ἁπάντων ψυχαῖς ἐναυλίζεται Κύριος. (item. thes. log. 33. t. 8. p. 579. log. 34. p. 581.

‚Durch das Verhältnis zum Sohne vermittelst des Geistes werden wir, die Gläubigen, nicht in leerer Redeweise, sondern in Wahrheit der göttlichen Natur teilhaftig und nach Gott gestaltet, wiederhergestellt nach der überweltlichen Schönheit. Es wird nämlich auf unaussprechliche Weise Christus in uns ausgestaltet, nicht wie ein Geschöpf im Geschöpf, sondern als ungeworden und als Gott in der gewordenen und geschaffenen Natur, indem er uns durch den Geist zum eigenen Bilde umbildet und die Schöpfung, d. i. uns zu übergeschöpflicher Würde umwandelt‘ [1]).

Zu 2 Cor. 3, 17 giebt der hl. Cyrill folgende Erörterung: ‚Du hörst, wie fein der Geheimnislehrer sowohl das dem Sohne und dem hl. Geiste im Wesen Gemeinsame, wie das unterschieden zu Denkende hervorhebt, ich meine nämlich hinsichtlich des Fürsichseins, was ein jeder für sich genannt wird und wirklich ist. Der Geist wird nämlich richtig aufgefasst als Geist und nicht als Sohn, vielmehr als der Geist des Sohnes, welcher diejenigen in welchen er durch Teilnahme innewohnt, in ihn umwandelt und umgestaltet, damit Gott der Vater uns fürderhin als Kinder liebe, wenn er die auszeichnenden Züge des eigenen Sohnes in uns sieht, und uns mit überweltlichen Ehren schmücke‘ [2]).

Heiligung sei Verähnlichung mit Gottes Bilde seiner persönlichen Proprietät und seiner Natur nach. ‚Durch den Geist allein wird Christus in uns ausgestaltet und prägt er uns gewissermassen die eigenen Züge ein, zur göttlichen Schönheit

1) Θείας γὰρ φύσεως κοινωνοὶ σχέσει τῇ πρὸς Υἱὸν διὰ τοῦ Πνεύματος οὐκ ἐν ψιλῇ δοκήσει μᾶλλον, ἀλλ' ἐν ἀληθείᾳ πάντες ἐσμὲν οἱ πεπιστευκότες, καὶ μεμορφώμεθα πρὸς Θεὸν, πρὸς τὸ ὑπὲρ κτίσιν κάλλος ἀναστοιχειούμενοι. Μορφοῦται γὰρ ἐν ἡμῖν ἀῤῥήτως Χριστὸς, οὐκ ὡς γενητὸς ἐν γενητοῖς, ἀλλ' ὡς ἀγένητος καὶ Θεὸς ἐν γενητῇ καὶ πεποιημένῃ φύσει, πρὸς ἰδίαν εἰκόνα μεταχαράττων διὰ τοῦ Πνεύματος, καὶ πρὸς τὸ ὑπὲρ κτίσιν ἀξίωμα τὴν κτίσιν μετατιθεὶς, τουτέστιν ἡμᾶς. (dial. 4. de s. Trin. t. 8. p. 905. A. u. 904. A. B; dial. 5. p. 949. C.)

2) hom. 10. pasch. c. 2 ad 2. Cor. 3, 17: Ἀκούεις ὅπως τετήρηκεν ἀστείως ὁ μυσταγωγὸς τῷ τε Υἱῷ καὶ τῷ ἁγίῳ Πνεύματι καὶ τὸ ἐν οὐσίᾳ ταυτὸν, καὶ τὸ νοεῖσθαι διῃρημένως, κατά γε τὸ ὑφεστάναι φημί, τοῦθ' ὅπερ ἑκάτερον εἶναι λέγεται καὶ ἔστιν ἀληθῶς. Πνεῦμα γὰρ εἰκότως νοοῖτ' ἂν τὸ Πνεῦμα καὶ οὐχ Υἱὸς, μᾶλλον δὲ Πνεῦμα τοῦ Υἱοῦ, διαπλάττον καὶ ἀναμορφοῦν εἰς αὐτὸν τὰ, ἐν οἷς ἂν γένοιτο μεθεκτῶς, ἵνα τοῦ ἰδίου γεννήματος διαπρέποντας ἐν ἡμῖν τοὺς χαρακτῆρας ὁρῶν ὁ Θεὸς καὶ Πατὴρ ἀγαπήσῃ λοιπὸν ὡς τέκνα καὶ ταῖς ὑπερκοσμίοις καταφαιδρύνῃ τιμαῖς.

die Natur des Menschen verklärend' [1]). Als theologische Grundlage diente dem grossen Kirchenlehrer der Gedanke, dass jede in Gott hervorgehende Person die Natur und die Proprietät ihres Ursprungs empfange, aber in der gegensätzlichen Weise ihrer eigenen Proprietät. Daher könne der hl. Geist als Produkt der ewigen Sohnschaft in den Kreaturen Prinzip derselben werden, nämlich der Kindschaft, Ebenbildlichkeit, Anschauung Gottes im Worte. Es liegt nun in der Natur der Sache, dass wir wenigstens begrifflich — zunächst die Proprietät des hl. Geistes als der uns unmittelbar inspirirten Gabe in unsern Geist aufnehmen müssen. Je mehr dies der Fall ist, desto weiter schreitet unsere Verähnlichung mit demjenigen fort, dessen Vollkommenheit im hl. Geiste in der Weise der Liebe subsistirt und uns inhabitirt. Die Proprietät des hl. Geistes besteht nun darin, dass er heilige, reine und selige Liebe ist; heilig als die unverbrüchliche Bestätigung der ewigen Güte, rein als die aus der lautersten Güte entspringende Liebe, selig als die unbeschränkte Selbstmitteilung der göttlichen Personen. Die Heiligkeit, an welche sich die Seligkeit wie eine natürliche Ergänzung anschliesst, besteht in r e i n e r Gottesliebe, wenn man das Formalobjekt in Betracht zieht; und in der unerschütterlichen Festigkeit derselben, wenn man die (gotteswürdige) Energie der Willensbethätigung erwägt. Nach Cyrill bestand nun das Verderben der sittlichen Menschennatur vor allem darin, dass sie, abgesehen von ihrer unreinen Begierlichkeit in dem sittlichen Wollen, unbeständig und schwankend geworden war. Diesen Mangel wollte der Logos als Vollstrecker des göttlichen Ratschlusses dadurch aufheben, dass er die unbeständige Natur in enge Verbindung mit seiner göttlichen Unveränderlichkeit brachte, und zunächst die angenommene Menschheit durch ihre Salbung heiligte und in der Heiligkeit unverbrüchlich festigte; sodann auch in dem gesamten Menschengeschlechte durch die Nachahmung des in seiner eigenen Menschennatur hergestellten Ideals. Beides jedoch, die Heiligung und Befestigung seiner und unserer Menschheit vollbringt er durch die Mitteilung seines Geistes, welcher als die von ihm

1) dial. 6. p. 1013. D. u. thes. log. 34: Διὰ μόνου τοῦ Πνεύματος μορφοῦται Χριστὸς ἐν ἡμῖν καὶ τοὺς ἰ δ ί ο υ ς ὥσπερ ἐντίθησι χαρακτῆρας, ἀναζωγραφῶν εἰς τὸ τῆς Θεότητος κάλλος τὴν ἀνθρώπου φύσιν. (p. 609. A.)

ausgehende Heiligkeit, Festigkeit und Lieblichkeit subsistirt. (hom. 10. pasch. c. 1 und 2.) — Selbst dem Leibe teile sich die Unvergänglichkeit mit, damit auch in diesem das Leben triumphire. So wohnt der Logos durch den hl. Geist in uns, und zwar der Kindschaft nach als Sohn, der Gottähnlichkeit nach als Gleichbild des Vaters; ich möchte beifügen, dass er im Glauben als Wort in uns zu inhabitiren beginne. (com. in Jo. l. 9. ad 14, 20. t. 7. p. 281.)

Es ist nur ein anderes Bild, wenn gesagt wird, die begnadigte Seele habe Gottes Gesetz im Herzen eingeschrieben, sie sei ein vom hl. Geiste geschriebener Brief Christi und ähnl.; denn das Gesetz ist ebenso der vorgestellte Ausdruck des innern hl. Willens und Wesens Gottes, wie das Antlitz, Bild u. dgl.

Die Gemeinschaft oder der Besitz des Vaters sei nur möglich durch den Sohn im hl. Geiste (i. e. durch Gottschauung voll seliger Liebe), nicht weil die Natur des Vaters eine andere sei, sondern weil seine persönliche Proprietät es mit sich bringe, dass er durch seinen Gedanken und seine Liebe partizipirt werde, zumal einem Geistwesen die Mitteilbarkeit vermittelst seiner immanenten Produkte zukomme. (thes. de s. trin. log. 13. t. 8. p. 231. A.)

Wie er das per Filium hier verstehe, erörtert Cyrill in syn. dial. 3. de s. trin. ad 2. ‚Es dürfte der Vater nicht anders als durch den Sohn und in dem Sohne erkannt werden, da dieser der Ausdruck seines Wesens ist, aus welchem er erzeugt wird, diese Wesenheit in eigener Persönlichkeit (μορφῇ) ausprägend‘ [1]). Er versäumt auch nicht zu zeigen, wie diese beiden Personen die begnadigte Seele in dem von ihnen ausströmenden hl. Geiste, kraft einer Einwohnung erfüllen, nicht wegen eigener Insuffizienz, sondern wegen der trinitarischen Ordnung:

A. ‚Wir werden dafür halten und glauben, dass die von beiden Personen (Vater und Sohn) auf uns gehende Thätigkeit und Erfüllung eine einzige sei

B. Gewiss. Nur möchte ich gerne von dir erfahren, wie

1) Νοηθείη δ’ἂν ὁ Πατὴρ οὐχ ἑτέρως ἢ δι’ Υἱοῦ τε καὶ ἐν Υἱῷ, ἐπείπερ ἐστιν χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ, τὴν, ὅθεν εξέφυ, διαστίλβων φύσιν ἐν ἰδίᾳ μορφῇ.

die Einwohnung des Vaters und des Sohnes in uns als eine einzige und nichtverschiedene gedacht und verwirklicht würde?

A. Nicht im geringsten findet sich hierin etwas Schwieriges oder Unverständliches. Oder wie anders als durch den hl. Geist, welcher uns durch sich selbst mit den göttlichen Gaben erfüllt und als der unaussprechlichen Natur teilhaft erweist? So sagt nämlich irgendwo der Jünger des Heilandes: Daraus erkennen wir, dass er in uns ist, weil er uns von seinem Geiste gegeben hat‘. — ‚Denn es wohnt in uns die Fülle der hl. und gleichwesentlichen Dreifaltigkeit durch den Geist‘ [1]).

Da der hl. Geist die erste und vollkommene Gottesgabe ist, so bringt sein Besitz nicht blos die Gemeinschaft des Vaters und Sohnes, sondern die Segensfülle aller Gnaden und lebendige Heiligungskräfte mit sich. (com. in Jo. l. 11. c. 2. ad 16, 15. t. 7. p. 453. A. B. dial. 3. de s. trin. t. 8. p. 841. D. sq. com. fragm. in Mat. 7, 11.) In der Entfaltung seines Waltens schmiegt er sich an die Individualität seiner Geschöpfe an, sowie an deren freie Vorbereitung. (com. ad ps. 44, 2.) Eine vorzügliche Wirkung des inhabitirenden hl. Geistes ist jene (affektiv) unüberwindliche Stärke und Festigkeit in der Liebe Gottes, von welcher auch Rom. 8, 35 sq. spricht. ‚Heiliger Vater, bewahre sie in deiner Wahrheit‘! nichts anderes unter der Wahrheit verstehend, als den eigenen Geist (als die Befestigung in der Wahrheit), durch welchen er unsere Seelen sicher stellt, dieselben besiegelnd zur Verähnlichung mit sich selbst, und sie befestigend mit unaussprechlicher Kraft, sie aneifernd zu unüberwindlichem Mute, offenbar auch zu ungezügelter Lust für die edelsten Werke, so dass sie, ohne durch irgend etwas gehemmt oder zurückgerufen zu

1) A. Διακεισόμεθα δὲ καὶ πιστεύσομεν, μίαν εἶναι τὴν εἰς ἡμᾶς δι' ἀμφοῖν ἐνέργειάν τε καὶ πλήρωσιν. . . .

B. Ἀληθές. πλὴν ὡς ἥδιστα ἄν σου διαπυθοίμην τὸ, ὅπως ἂν ἐν ἡμῖν ἥ τε τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ πλήρωσις νοοῖτό τε καὶ πράττοιτο, μία τις οὖσα καὶ οὐ διάφορος;

A. Καὶ μὴν οὐδ' ὁπωστιοῦν ἐν γε δὴ τουτῷ τὸ χαλεπὸν ἢ δυσέφικτον. Πῶς γὰρ ἂν ἑτέρως ἢ διὰ τοῦ ἁγίου Πνεύματος θείων ἡμᾶς χαρισμάτων ἀναπιμπλάντος δι' ἑαυτοῦ, καὶ τῆς ἀῤῥήτου φύσεως κοινωνοὺς ἀποφαίνοντος; Ὧδε γάρ πού φησι τοῦ σωτῆρος ὁ μαθητής· Ἐν τούτω, γινώσκομεν, ὅτί ἐν ἡμῖν ἐστιν, ὅτι ἐκ τοῦ Πνεύματος αὐτοῦ ἔδωκεν ἡμῖν. (1. Jo. 4, 13. l. c. t. 8. p. 797 sq.) Κατοικεῖ γὰρ ἐν ἡμῖν διὰ τοῦ Πνεύματος τῆς ἁγίας τε καὶ ὁμοουσίου Τριάδος τὸ πλήρωμα. (dial. qd unus s. Chr. t. 8. p. 1316.)

werden, im schärfsten Laufe zu dem Gott Wohlgefälligen gelangen und weder auf die vielfältigen Tücken des Teufels noch auf die weltliche Wollust irgendwelche Rücksicht nehmen. Denn diejenigen, welche einmal mit dem hl. Geiste besiegelt sind und das Unterpfand der Gnade in ihren Geist aufgenommen haben, besitzen ein wohlbefestigtes Herz, indem sie mit der Kraft aus der Höhe angethan sind‘. (com. in Jo. l. 11. c. 12. ad Jo. 17, 25. t. 7. p. 572. B. C; lib. 12. ad 18, 24—27. p. 612. A; com. ad Rom. 8, 2.)

Da der hl. Cyrill dem Glauben als der Wurzel der Rechtfertigung eine entscheidende Bedeutung, besonders für die Beziehung zum Logos, zuspricht, so konnte ihm um so weniger die Schwierigkeit entgehen, welche der todte Glaube bereitet, indem derselbe als göttlicher Glaube untadelhaft ist, und dennoch als Titel der heiligmachenden Gnade und der Gotteseinwohnung nicht genügt. Die Lösung, welche Cyrill giebt, ist derjenigen des hl. Thomas ähnlich: Der Logos sei nicht jedes beliebige Wort, sondern wesentlich das Liebe hervorbringende Wort; so sei auch die wahre Erkenntnis (= Weisheit), welche uns dem Worte verähnliche, eine lebendige Kraft. ‚Leben ist nämlich die Erkenntnis, insofern sie die ganze Kraft des Geheimnisses gewissermassen zur Geburt bringt und zur Teilnahme der geheimnisvollen Segnung führt, durch welche wir dem Worte zugeeignet werden. Wir werden nämlich Christo leiblich verwandt und seiner teilhaftig durch dieselbe, ich meine nämlich wie Paulus es von den Völkern sagt, durch die Gemeinschaft seines hl. Fleisches und Blutes. So werden sie auch als Glieder erkannt.

Ausserdem ist die Erkenntnis als Leben (zu verstehen), insofern sie uns die Segnung durch den Geist erwirbt. Denn er wohnt in unsern Herzen, diejenigen, welche ihn aufnehmen, zur Kindschaft erhebend, und zur Unvergänglichkeit und Gottseligkeit vermittelst einer evangelischen Lebensweise umgestaltend. Indem der Herr die Erkenntnis des einen und wahren Gottes als Vermittlerin und sozusagen als Werberin der genannten Güter auffasst, nennt er sie das ewige Leben, indem sie die Mutter und Pflegerin des ewigen Lebens ist, welche gleichsam in ihrer eigenen Fähigkeit und Natur dasjenige zur Geburt bringt, was Mittel zum Leben ist und zu ihm (dem Worte) hinführt‘. (lib. 11. com. in Jo. 17, 3. p. 485.) Der Herr

nenne die wahre Gotteserkenntnis das ewige Leben, als das Mittel, um das in ihm selbst verborgene Gottesleben durch die Teilnahme seines eucharistischen Leibes und seines hl. Geistes in sich aufzunehmen.

Cyrill anerkennt, dass der Logos das erleuchtende Prinzip der Geister sei; aber er erleuchte δημιουργικῶς, d. i. durch potenzielle und habituelle Ausrüstung des endlichen Geistes. Die letzte und denkbar höchste intellektuelle Ausstattung gewährt er durch sich selbst als Erkenntnisbild zur Gottschauung für die vollendeten Heiligen. Dem hl. Geiste dagegen kömmt die erleuchtende Thätigkeit in seiner hypostatischen Weise, d. i. als Geist des Lebens zu, nämlich durch Inspiration zur aktuellen Betrachtung, Erforschung, Beherzigung der geoffenbarten Wahrheit, und hinsichtlich der Anschauung Gottes als Inspiration zur Erstrebung und Verdienung im Pilgerstande, und zur ewig aufmerksamen Kontemplation im Glorienstande. (com. in Jo. l. 1. t. 6. 128. B; dial. 1. de s. trin. t. 8. p. 664. C. D; dial. 6. in capite. p. 1001. A.)

Die Inhabitation des hl. Geistes oder des Wortes durch den hl. Geist in den begnadigten Seelen bewirke eine Relation, nicht aber eine hypostatische Einheit; daher könne Jesus nicht in dem Sinne ein Tempel des Logos genannt werden, wie wir in Folge der Einwohnung des hl. Geistes. (schol. de inc. Unig. c. 18. Anath. 5.)

Da die intellektuellen Tugenden des Pilgerstandes zunächst der Ermöglichung und Vollendung der Liebe dienen, so sind sie Ausflüsse der Inhabitation des hl. Geistes, wenn auch immerhin Anfänge derjenigen des Wortes. In diesem Sinne schreibt Cyrill dem inwohnenden hl. Geiste die Erleuchtung zu. (l. de incarn. c. 33.)

Bei der Aufzählung der einzelnen Konstitutiva des Gnadenstandes wird gewöhnlich auf die Inhabitation des hl. Geistes als das immanente Prinzip derselben hingewiesen. cf. com. ad Luc. 22, 8; ad ps. 45, 5; ad ps. 44, 4; daher auch Freudenöl genannt, weil die Ursache so vieler Segensgüter; Joan. 16, 6. 7. Die Einkehr des lebendigmachenden Geistes hat a) Gottesgemeinschaft, b) Erhebung der Geisteskräfte, c) Befestigung gegen Angriffe zur Folge; ad Rom. 8, 23. 26: Die Erstlingsgnade des hl. Geistes helfe uns nach den von Christus verheissenen und als Gegenstand des Gebetes vorgestellten Gütern

begehren. Die äussere Offenbarung und Verheissung derselben genüge nicht, weil sie zu hoch über unserer verdorbenen Natur liegen. Letztere sei so schwach, dass sie sogar geneigt sei, die Auferstehung ihres Leibes zu leugnen. Die Erstlingsgnade des hl. Geistes gewähre uns eine nicht geringe Hilfe, um daran zu glauben, um die Hoffnung und die Begierde samt inbrünstigen Gebeten darauf zu richten; aber noch mehr: sie ist auch das substantielle Unterpfand des ersehnten vollen Gottesbesitzes.

Ein dem Glorienstand vorbehaltener Vorzug der Inhabitation sei die beseligende Ruhe Gottes in seinem geheiligten Tempel, während Gottes Gnade und der mitwirkende Wille jetzt mit unausgesetzter Wachsamkeit und Kampfbereitschaft den Tempel Gottes im leicht verführbaren Herzen behüten muss, gleich einer belagerten Festung. (ad ps. 32, 14.) Der Ausdruck ‚Thron Gottes‘ bedeute Gottes Herrschaft über die Engel und uns, sowie seine Einwohnung durch den hl. Geist (innere Herrschaft); endlich die unerschütterliche Dauer seiner Herrschaft. (ad. ps. 46, 9.) — Hiebei ist zu beherzigen, dass Gott nicht kämpfend siegt, sondern kampflos herrscht: wenn Gottes Thron demnach in jenen Herzen wahrhaft aufgeschlagen ist, wo er kampflos herrscht, dann ist freilich leicht einzusehen, dass seine Inhabitation in den vollendeten Heiligen sehr viel über diejenige des Pilgerstandes erhaben ist.

Dem hl. Nicephorus zufolge ist die Anbetung Gottes im Geiste und in der Wahrheit für die neutestamentliche Gnadenzeit nicht mehr örtlich beschränkt, weil eine jede Seele zur Würde eines Tempels Gottes eingeweiht ist. Je mehr die Vergeistigung und sittliche Verklärung des begnadigten Wesens voranschreitet, desto mehr tritt die Miteinwohnung des göttlichen Wortes hervor. (apolog. pro s. imag. c. 36.)

Der hl. Johannes von Damaskus lehrt als Proprietät des hl. Geistes, dass er die Quelle der göttlichen Güter für die begnadigte Kreatur, und die Gotteskraft sei, durch deren unmittelbare Berührung und Erfüllung die Seelen heilig werden. (de fid. orth. l. 1. c. 8.) — Die Konstitutiva des Gnadenstandes, wie er durch die Taufe hergestellt werde, sind ihm zunächst die Rechtfertigung, welche bei allen gleich sei, während die übrigen nach der Vollkommenheit der Vorbereitung bemessen werden. ‚Die Nachlassung der Sünden wird allen gleichmässig

durch die Taufe gegeben, die Gnade des Geistes hingegen nach dem Mass des Glaubens und der vorgängigen Reinigung. Jetzt empfangen wir durch die Taufe die Erstlingsgnade des hl. Geistes, und es wird uns die Wiedergeburt zum Anfang eines neuen Lebens, zum Siegel, zum Schutz und zur Erleuchtung'. (l. c. l. 4. c. 9.)

3. Bezüglich der Lehre des hl. Hilarius bedarf es nur eines Rückweises auf die frühern Citate. Die persönliche Existenz des hl. Geistes als der dritten Person kann von Hilarius nur dann aus der geoffenbarten Thatsache seiner Spendung und Einwohnung in den begnadigten Seelen erwiesen werden, wenn das wirkliche Gegebensein ein persönliches Proprium desselben ist. (l. 2. de trin. c. 29.) — Es kann nur eine persönlich eigentümliche Einwohnung sein, wodurch er den Besitz des Vaters und Sohnes quodam intercessionis suae foedere für unsere Schwachheit vermittelt. (l. 2. c. 33.) — Nur als hypostatische Gabe ist er Eines in vielen. l. c. c. 35. s. o. p. 244. Hier beschreibt Hilarius zugleich die übernatürliche Vergeistigung unseres Geistes durch Gottes Geist. Da er Gabe ist, muss er begehrt werden. (tr. in ps. 118: ‚Os meum aperui et attraxi Spiritum. Hoc ergo os suum propheta pandens attraxit Spiritum. Non enim ultro ingruit. Expetendus est, attrahendus est, et infantium modo tamquam lac innocens hauriendum'.)

Derjenige Geist, welcher nach Hil. in seiner (hypostatischen) Einzigkeit eine Besiegelung der Konsubstantialität des Vaters und Sohnes ist, ist unmöglich das Geistwesen Gottes, sondern derselbe Geist, welcher durch seine Einwohnung unsere Verbindung mit denselben Personen herstellt. (de trin. l. 8. c. 19. 20. 21; item fragm. hist. nic. fid. n. 31.) Wenn Hilarius zuweilen in der Auslegung des biblischen Wortes ‚Geist, hl. Geist, Geist Gottes' die Beziehung auf die dritte Person zu vermeiden scheint, so darf dies nicht als seine eigene Exegese, sondern nur aus seinem Streben erklärt werden, den Arianern auch bei einer noch so unhermeneutischen Auffassung dieses Wortes die Leugnung der Gottheit Christi, auf deren Beweis es Hilarius zunächst ankömmt, unmöglich zu machen. So sagt er nach den dunkeln Wendungen von l. 8. c. 22. 24. 25. in c. 26: ‚Haec autem idcirco sunt demonstrata necessario, ut in quamcumque se licet partem haeretica falsitas contulisset,

finibus tamen atque praescripto veritatis evangelicae concluderetur. Habitat enim in nobis Christus; habitante Christo, habitat Deus. Et cum in nobis habitat Spiritus Christi; habitante tamen in nobis Spiritu Christi, non alius tamen Spiritus habitat, quam Spiritus Dei. Quod si per Spiritum stum Christus in nobis esse intelligitur, hunc tamen ita Spiritum Dei ut Spiritum Christi esse noscendum est. Et cum per naturam rei (= Person?) natura ipsa habitat in nobis, indifferens natura Filii esse credetur a Patre, cum Spiritus stus, qui et Spiritus Christi et Spiritus Dei est, res naturae esse demonstretur esse unius. Quaero nunc igitur, quomodo non ex natura unum sunt'?

Dem hl. Ambrosius zufolge ist der hl. Geist das Licht und das Feuer, welches vom Angesichte Gottes ausstrahlt und in unsere Seelen hineinleuchtet, um dieselben zur Aehnlichkeit Gottes zu verklären und das Gottwidrige darin zu verzehren. (l. 1. de Sp. s. c. 16. s. o. p. 123.) — Seine verklärende Einwohnung bringt uns göttliche Reinheit, die Gnade der Gottesfreundschaft, die Gemeinschaft des Vaters und Sohnes, und eine Fülle von Charismen, deren Vielheit die Einzigkeit der göttlichen Gabe nicht zerteilt. Obgleich mit seinem Ursprung in Wesenseinheit verbunden, schliesst er sich doch so eng an unsere geschaffene Persönlichkeit an, dass er in uns betet und Gott verherrlicht. (tract. in symb. Ap. c. 7.) — In unser Inneres einkehrend, giebt er uns zuerst übernatürliche Gottähnlichkeit durch die Wiedergeburt der Taufe; eine folgende Segnung seiner wiederholten Einkehr im Sakrament der Firmung ist die uns gegebene Kraft, das Ebenbild Gottes, das er uns eingeprägt hatte, auch festzuhalten: ‚Signati ergo Spiritu a Deo sumus; sicut enim in Christo morimur, ut renascamur; ita etiam Spiritu signamur, ut splendorem atque imaginem ejus et gratiam *tenere* possimus, quod est utique spirituale signaculum'. (de Sp. s. l. 1. c. 6.) — Die göttliche Gabe hat zwar in jeder Hinsicht die Mitteilbarkeit einer Gabe zum Eigentum des Beschenkten, aber sie bewahrt nichts destoweniger die Würde der Persönlichkeit und die Verfügungsgewalt über ihre Gnaden: ‚Quod igitur nobis satis esse judicavit, effudit, et quod effusum est, non separatum est nec incisum; sed unitatem habet plenitudinis, quo aciem nostri cordis illuminet pro nostrae possibilitate virtutis. Denique tantum capimus, quan-

tum profectus nostrae mentis acquirit. Inseparabilis est enim plenitudo gratiae spiritalis, sed nobis pro nostrae participatur facultate naturae. Effundit ergo Deus de Spiritu; effunditur etiam charitas Dei per Spiritum (Rom. 5.), ut intelligamus, non esse opus s. Spiritum, qui divinae *arbiter et fons profluus* charitatis est'. (l. c. c. 7.)

Der hl. Augustin erkennt als Grund der Sendung und Einwohnung des hl. Geistes in den Herzen seine Proprietät, die Gemeinschaft des Vaters und Sohnes zu sein, nicht jene Gemeinschaft, welche in der realen Einheit des Wesens besteht, sondern jene affektive Gemeinschaft, welche aus der ewig thatsächlichen Einheit des Wesens, der Personen und ihres Wollens als gleichwertige Bestätigung hervorgeht. Sermo 71 in Mat. 12. c. 18: ‚Quod ergo commune est Patri et Filio, per hoc nos voluerunt habere communionem et inter nos et secum, et per illud donum nos colligere in unum quod ambo habent unum h. e. per Spiritum stum Deum et donum Dei. In hoc enim reconciliamur divinitati eaque delectamur. . . . Est ergo Pater Filio veritati origo verax, et Filius de veraci Patre orta veritas, et Spiritus stus a Patre bono et Filio bono effusa bonitas: omnium est autem non impar divinitas, nec separabilis unitas'. — Johannes nenne den inwohnenden hl. Geist die Salbung; durch seine Einwohnung flösse er nämlich der begnadigten Seele eine Kraft ein, welche als Wurzel des übernatürlichen Lebens niemals verdorre, vielmehr die Hemmnisse in Hilfsmittel verwandle. ‚Unctionis sacramentum est, virtus ipsa invisibilis: unctio invisibilis, Spiritus stus; unctio invisibilis, charitas illa est, quae in quocunque fuerit, tamquam radix illi erit, quamvis ardente sole arescere non potest. Omne quod radicatum est, nutritur calore solis, non arescit'. (tr. 3. in ep. 1. Jo. c. 3. ad 2, 20.) — Indes mache der uns inhabitirende Geist der Wahrheit das Lehramt der Kirche nichts nutzlos; wie Johannes selbst beweise, indem er es brieflich ausübe. (l. c. c. 13.)

Der hl. Hieronymus bezieht regelmässig die biblischen Sinnbilder der ungeschaffenen Gabe auf die Person des hl. Geistes in ihrem Gegensatz zu den beiden andern göttlichen Personen. Zu ps. 64, 10. 11. erklärt er den Ursprung, das Wesen und den unerschöpflichen Segen der göttlichen Gabe. Der hl. Geist ist das aus dem Felsen Christus quillende lebendige und wahre Oel, welches die Seele mit der hl. Kraft

der Liebe durchdringt. (ad Job 29, 4—6.) Er ist der aus der Mitte des Gottesthrones entspringende Lebensstrom, an dessen beiden Ufern der eine Baum übernatürlichen Lebens, der mystische Christus wächst. (ad ps. 1. in libr. de exp. ps.) — Er ist die im Herzen verborgene Kraft, welche uns zur Weisheit zieht: ,Trahitur autem sapientia de occultis. (Job 28, 18.) Haec igitur aliunde non potest nisi de supernis assumi, sive de intimis cordis affectibus, dono sti Spiritus trahitur, ut propheta ait: Os meum aperui et attraxi Spiritum, ut videl. sapiat homo Deum et timeat, ac recedere a malo intelligat'. (ad l. c.) Im Anschluss an Job 38, 24 sq. vergleicht er seine Sendung mit dem Lichte und der Feuerhitze, welche von oben herab in die Menschenseelen dringen. Die Freigebigkeit der Geistesspendung ist so gross, dass sie mit dem Regen verglichen wird. (ad Job 36, 27.) — Ein anderes Bild gebrauche ps. 35, 8. 9: ,Et inebriabuntur i. e. ipsi filii inebriabuntur quidem ab ubertate domus tuae, a pinguedine gratiae Spiritus sti. Domus tuae: stae Ecclesiae . . . Et torrente voluptatis potabis eos. Torrens voluptatis Dei Spiritus stus est, qui irrigat omnem animam spiritualibus fluentis, ut fructum exhibeat sanctitatis. Ps. 45, 5: Post eversos cultus daemoniorum ablutio baptismi vel irrigatio Spiritus sti laetificat animam civitatem Dei, sive Ecclesiam quae est civitas Dei quae super montem posita non absconditur'. Die Fülle des Geistesbesitzes ist relativ nach dem Maasse der Prädestination und der davon abhängigen Empfänglichkeit zu nehmen. Hom. 29. Origenis a. s. Hier. transl. ad Luc. 4, 1: ,Vide ne aequales putes esse Apostolos Salvatori; sed et Jesum, Apostolos et alium quemlibet Sanctorum plenos Spiritu sto cognosce sec. mensuram vasculi sui . . . eodem modo et Jesus et Paulus pleni erant Spiritu sto; sed multo vas Pauli minus erat vase Jesu et tamen erat sec. mensuram suam utrumque completum'. — Das Ideal der Geisteseinwohnung ist die volle Lenksamkeit unserer Gedanken und Neigungen gegenüber den göttlichen Anregungen: ,Si enim inter medios cleros veteris et novi testamenti requieverimus, dabuntur nobis pennae columbae deargentatae i. e. sermones Dei, et posteriora ejus auri fulgore et virore radiantia, ut sensus noster Spiritus sti sensibus compleatur i. e. sermo et mens illius compleatur adventu, et nec loquamur aliquid, nec intelligamus, nisi quod ille suggesserit; sed omnis sanctificatio,

tam in corde quam in verbis et in opere a sto Spiritu veniat in Christo Jesu'. (hom. 29. Or. in Luc. 3.) — Durch die Erfolge seines innern Wirkens, die guten Werke, werde dem Vater und Sohn der ebene Weg — nach Ausfüllung der Thäler durch gute Werke — in das Seeleninnere bereitet. (hom. 22. Or. in Luc. 3. Vox clamantis.) — Das Vorbild, welches der inhabitirende Geist im Menschen verwirkliche, sei Jesus Christus; je tiefer wir daher den hl. Geist in uns aufnehmen, desto mehr ziehen wir Christum an: ,Induite vos Jesum Christum. Si quis hoc corporeum et quod oculis carnis aspicitur, aquae tantum non accipit lavacrum, non est indutus Dominum Jesum Christum. Nam et Simon ille de Act. Ap. acceperat lavacrum aquae; verum *quia stum Spiritum non habebat*, *indutus non erat Christum*'. (lib. 2. ad ep. Gal. 3, 27.)

In tiefer Erörterung zeigt der hl. Fulgentius, wie der hl. Geist in der Liebe, welche Vater und Sohn zur Einkehr in der Seele bewegen, gewissermassen vorausgesandt werde, und wie beide, einmal in die Seele aufgenommen, die Sendungsthätigkeit (des hl. Geistes) durch Vermehrung der Liebesglut fördern und steigern, wie sie also nicht blos miteinwohnen, sondern als Sender des hl. Geistes, wie dieser als ihr Gesandter, Wohnung nehmen. ,Unus est apud dilectorem suum stae Trinitatis adventus, (quod besser) quo Deus invisibilis invisibiliter venit et mansionem invisibiliter facit. Manendo autem apud dilectorem suum ipsa multiplicat dilectionem, quapropter facit in homine mansionem. Ob hoc quippe venit, quia diligitur; hoc autem veniens facit, ut amplius diligatur Pater ergo et Filius ad dilectorem suum sine Spiritu sto nullatenus veniunt, quia *ut veniant*, *charitatem qua* diliguntur, dono sti Spiritus largiuntur'. (de incarn. Fil. Dei. tom. 27. Bibl. vet. Patr. p. 354. cf. lib. 2. ad Trasim. c. 10. 11. u. fragm. 28. c. libr. 8. c. Fabian. Ar. ad Jo. 14, 23.) — Die Begierde nach Gottes Anschauung und das Verlangen, in ihr zu beharren (i. e. amor supernaturalis concupiscentiae), ist nicht selbst die Liebe, sondern entspringt aus der reinen Gottesliebe. ,Unde ipsi quoque omnes sti angeli, de quibus b. Petrus dicit, quia in Spiritum stum concupiscunt prospicere, nullatenus in eum prospicere concupiscerent, nisi in seipsis eundem Spiritum stum non haberent. Charitate quippe in eum prospicere concupiscunt, quia nemo quod non diligit concupiscit: chari-

tatem autem, qua Spiritum stum diligunt, nonnisi per donum Spiritus sti acceperunt. Charitas enim Dei . . Rom. 5, 5. Per ipsum autem Spiritum diffusa est charitas in cordibus hominum, per quem diffusa est in mentibus angelorum. Immensus est igitur Spiritus stus, qui unus atque idem replet orbem terrarum, replet etiam coelestium spiritus angelorum'. (fr. 28. l. 8. c. Fab.)

Wird die Ordnung betrachtet, wie die Gnade von Gott ausgeht, so geht die Sendung des Sohnes der Geistessendung voran, d. h. an sich, nicht aber in unsere Seelen. Die Sendung des Sohnes ist insofern der Anfang der Wege Gottes. ‚Quod ergo Sapientia creata est, non ante saecula, sed a saeculo est; quod autem initium viarum Domini factus est Filius, quid aliud est, nisi quod ipse via nobis est factus, ut eo duce atque rectore per adoptionis quam accepimus gratiam divino munere ad virtutum nobis profectum pateret ingressus'. (resp. ad Ar. l. 1. resp. 3. ad prov. 8, 1.)

Es erinnert an die Spekulation des hl. Cyrillus von Alex., wenn der Verfasser der zwei Bücher de vocatione gentium die übernatürliche Hoheit des Gnadenlebens auf die Partizipation des hl. Geistes, d. i. der höchsten Liebe, und auf den Anschluss an die unveränderliche Heiligkeit Gottes zurückführt. Die Einwohnung des hl. Geistes sei der Same dieser unverwüstlichen, daher vom Vater angelegten Pflanzung. Die Einwirkung des göttlichen Liebesgeistes könne unmöglich die Freiheit des Willens beeinträchtigen, wenn nicht einmal die Verführung durch den bösen Geist dieselbe zu verletzen vermöge. (l. l. c. 2. 3.)

In klassischer Grossartigkeit schildert Gregor der Grosse die Bedeutung der Geistesgabe als wechselseitigen Bundespfandes und Eigentumsanspruchs: Rom. 8, 9. ‚Quasi quidam titulus divinae possessionis est iste Spiritus Pensate, quis sit Spiritus Christi. Profecto ille, qui facit amicos et inimicos diligi, terrena despici, pro caelestibus aestuari, carnem propter vitia conteri, mentem a concupiscentiis fraenari. Si ergo vultis cognoscere jus possessionis Dei, personam perpendite possessoris vestri. Ecce enim quod diximus, voce veridica Paulus clamat: Si quis Spiritum Christi non habet, hic non est ejus. Ac si aperte dicat: Qui nunc Deo inhabitante non regitur, de divinae claritatis Specie postmodum non laetatur'. (lib. 2. hom. 24. in Ev. fer. 4. Pasch. c. 6.)

Die Methode des göttlichen Gnadenwaltens erklärt der patristische Psycholog zu Ezech. 2, 2. im ersten Buche der Homilien zu diesem Propheten (hom. 9. c. 3. s. o. p. 245). Die Stelle Ezech. 1, 12—14. giebt ihm Gelegenheit zu zeigen, wie der Geist der Gnade zugleich stabilis (seiner Natur nach) und mobilis (in seinem freien Walten) sei. (l. c. l. 1. hom. 5, 10.)

Das Gregorianische Sakramentarium giebt der Beziehung der Inhabitationsgnade zur Person des hl. Geistes einen vielfältigen Ausdruck. Es mögen folgende Muster genügen: ‚Concede quaes. omnip. Deus, ut qui resurrectionis dominicae solemnia colimus, innovatione tui Spiritus a morte animae resurgamus. Pasch. ad vesp. — Dignam in vobis habitationem Spiritus stus inveniat, ut ejus gloriosa majestas placide in vestris cordibus requiescat. Bened. dom. 6. p. Pasch. — Praesta quaes. Omnip. Deus, ut claritatis tuae super nos splendor effulgeat, et lux tuae lucis corda eorum, qui per gratiam tuam renati sunt, sti Spiritus illustratione confirmet. Vig. Pent. — Vere . . Deus, qui sacramentum paschale consummans, quibus per Unigeniti tui consortium filios adoptionis esse tribuisti, per Spiritum stum largiri dona gratiarum ut sui cohaeredibus redemtoris iam nunc supernae pignus haereditatis impendis: ut tanto se certius ad eum confidant esse venturos, quanto se sciant ab eo redemtos et sti Spiritus infusione ditatos. Praef. ej. vig. — Idem Spiritus stus ita vos hodie sua habitatione dignos efficiat, ut cras se vestris mentibus vobiscum perpetim habitaturus infundat et peracto praesentis vitae curriculo vos ad coelestia dona perducat. Bened. ej. vig. cf. praef. fer. 4. quat. temp. Pent. und hebd. 4. ante Nat. Dom. or. s. pop: Da quaes. Domine, populo tuo Spiritum veritatis et pacis, ut *te* per *adventum Unigeniti* tui tota mente cognoscat, et quae tibi sunt placita, toto corde sectetur‘.

Der hl. Thomas erklärt zwar unwiderleglich, dass eine Sendung göttlicher Personen nicht anders als mit (secundum) der heiligmachenden Gnade stattfinden könne; aber er weist auch die Beschränkung zurück, als ob dasjenige, was in der Weise des Formalobjektes der übernatürlich erhobenen Seele zum geistigen Besitz und Genuss geboten werde, nur die geschaffene Gnade sei. Es ist vielmehr die gesendete Person selbst, zu deren Fruition der endliche Geist vermöge der Gnade befähigt werde. Selbstverständlich schliesst dies die Befähigung

zum rechten und freien Gebrauch der geschaffenen Gnade nicht aus, sondern ein. Ihm zufolge ist die Relation des begnadigten Wesens zur gesandten göttlichen Person der höhere Zweck der inhärirenden Gnade. (s. th. p. 1. q. 43. a. 3. c. u. ad 2$^{m.}$) ‚Dicendum, quod gratia gratum faciens disponit animam ad habendam personam divinam, et significatur hoc, cum dicitur, quod Spiritus stus datur sec. donum gratiae‘.

Ferner lehrt er, dass die intellektuellen Gaben, insofern sie die Erkenntnis vollenden, dem Sohne zu appropriiren seien, und demzufolge eine Sendung des Wortes begründen. (l. c. a. 5.) Ob und dass diese Sendung damit schon erfüllt und verwirklicht sei, ist nicht sofort gesagt; vielmehr haben die intellektuellen Gaben den Zweck, die Erkenntniskraft dem jetzigen Stande entsprechend für die einstige Aufnahme des Wortes zu disponiren, und die notwendige Basis für die vollkommene Entwicklung der Gottesliebe herzustellen. Insofern sie die Liebe entzünden, partizipiren sie an der Proprietät des göttlichen Wortes, nicht blos ein Erkenntnisprodukt, sondern auch Prinzip der Liebe zur erkannten Wahrheit zu sein. Wenn die Sendung des Wortes einst erfüllt wird, so wird es nach ps. 35, 8—10. seine Proprietät hinsichtlich seines Ursprungs vom Vater und seiner Spiration des hl. Geistes in der Seele zur Geltung bringen. Werde obige Stelle vom Glorienlicht verstanden, gemäss Is. 60, 1, ‚vel in lumine tuo i. e. in Christo, qui est lumen de lumine et sic est lumen quod est verus Deus. Est ergo *lumen* Christus, in quantum procedit a Patre; est *fons* vitae, in quantum est principium Spiritus vivificantis. (com. in ps.)

Als Licht der Anschauung wird er vom Vater gegeben; als Spender des hl. Geistes ist er Lebensquell. Im gegenwärtigen Stande ist er uns vielmehr Prinzip göttlicher Liebe und göttlichen Lebens, — denn diese empfangen wir von ihm im hl. Geiste, — als des göttlichen Lichtes und der unmittelbaren Gotteserkenntnis, — denn diese erstreben und hoffen wir mit seiner unsichtbaren Ankunft. ‚Unaquaeque res illud videtur esse, quod est in ea potissimum. Id autem quod est potissimum in lege novi testamenti, et in quo tota ejus virtus consistit, est gratia Spiritus sti, quae datur per fidem Christi. Et ideo principaliter lex nova est ipsa gratia Spiritus sti, quae datur Christifidelibus‘. (s. th. p. 1. 2^{dae} q. 106. a. 1. c.)

Im Pilgerstande des neuen Bundes erfreuen wir uns da-

her vorzüglich der Sendung und Einwohnung des hl. Geistes, und nur indirekt der Inhabitation des Sohnes. Denn von der göttlichen Anordnung leitet sich jeder natürliche und übernatürliche Vorzug ab. Dieselbe geht nun dahin, dass wir im Vorbereitungsstande zu Gott und seiner Anschauung als unserm Zielgut objektiv durch die Gnade, und subjektiv durch unsere Liebe hingeordnet seien. Die Hinordnung zum Zielgut eignet nun innerhalb der Seele dem Willensvermögen: folglich begründen alle geschaffenen Gaben, welche uns für die rechte Hinordnung zum Ziele gegeben werden, eine besondere Beziehung zu jener göttlichen Person, welche in Gott das Produkt des Willens, und für uns das erste immanente Prinzip des auf Gott selbst gerichteten Willens ist, nämlich zum hl. Geiste. Er inhabitirt uns daher als auszeichnender Charakter der göttlichen Zielbestimmung, als Unterpfand ihrer Erreichung, soweit dies Gott betrifft, und als Prinzip unserer Hinlenkung d. i. der Liebe. ‚Character est signaculum quoddam quo aliquid insignitur, ut ordinatum in aliquem finem, sicut . . Homo autem fidelis ad duo deputatur: primo quidem et principaliter ad fruitionem gloriae et ad hoc insignitur signaculo gratiae. 2[do] autem deputatur quisque fidelis ad recipiendum vel tradendum alii ea quae pertinent ad cultum Dei, et ad hoc proprie deputatur character sacramentalis‘. (l. c. p. 3. q. 64. a, 3. c. und ad 1[m.])

Da nun alle geschaffenen Gnaden, seien sie intellektueller oder ethischer Natur, der Liebe dienen, indem sie uns nach dem ungeschaffenen Gut begehren machen, so begründen sie eigentlich und unmittelbar die Einwohnung des hl. Geistes, der subsistenten inclinatio in divinam bonitatem und nur sekundär die Inhabitation des Sohnes. (exp. in Is. 11.) — Die Geisteseinwohnung giebt dem also Begnadigten die Fähigkeit, die Anschauung Gottes d. i. die unsichtbare Sendung des Wortes ex condigno zu verdienen, wozu jede geschaffene Gnade ungenügend wäre. ‚Si autem loquamur de opere meritorio sec. quod procedit ex gratia Spiritus sti, sic est meritorium vitae aeternae ex condigno. Sic enim valor meriti attenditur secundum virtutem Spiritus sti moventis nos in vitam aeternam, sec. illud Jo. 4, 14. ‚Fiet in eo fons aquae salientis in vitam aeternam‘. — Attenditur etiam pretium operis sec. dignitatem gratiae, per quam homo consors factus divinae naturae adoptatur

in filium Dei, cui debetur haereditas ex ipso jure adoptionis, sec. illud Rom. 8, 17. Si filii, et haeredes. — Ad $3^{\text{m.}}$ dicendum quod gratia Spiritus sti, quam in praesenti habemus, etsi non sit aequalis gloriae in actu, est tamen aequalis in virtute, sicut semen arboris in quo est virtus ad totam arborem. Et similiter per gratiam inhabitat hominem Spiritus stus, qui est sufficiens causa vitae aeternae, unde etiam dicitur esse pignus haereditatis nostrae'. (s. th. p. 1. 2^{dae} q. 114. a. 3. c. et $3^{\text{m.}}$).

Nach demselben Gesetze ist die Inhabitation des hl. Geistes in Christo als die s e i n e r S e n d u n g entsprechende Salbung der Grund, warum Christus als Menschensohn für das gesamte Geschlecht die unendlichen Güter des ewigen Lebens ex condigno verdienen konnte; er war eben dazu berufen und ausgerüstet. (l. c. a. 6.)

Die Gottesebenbildlichkeit, zu welcher die menschliche Natur vermittelst der Gnade erhoben wird, muss nach dem Begriff des Ebenbildes überhaupt betrachtet werden. Zu diesem Begriff gehört die Aehnlichkeit und der Ursprung vom Aehnlichen: das Ebenbild ist eine der Aehnlichkeit nach von seinem Ursprung ausgehende Sache (procedens ad similitudinem.) Die Ebenbildlichkeit besteht demnach in einer Relation, welche auf Grund der vorbildlichen Ursächlichkeit beruht. Das Hinzukommen der übrigen Formen der Kausalität ist zur Konstituirung des Ebenbildes nicht erforderlich; denn eine Kopie ist ein wahres Bild des Originals, obgleich die wirkende Ursache im Künstler, die formelle in seiner Kunst, die materielle in einem beliebigen Stoffe liegt. Natürlich wird die Beziehung der Ebenbildlichkeit um so realer, je enger das Ursächlichkeitsverhältnis zwischen Urbild und Abbild ist, und je mehr auch das wirkende, formelle und materielle Prinzip des Abbildes im Urbilde liegt. In vollkommenster Realität besteht das Verhältnis von Urbild und Ebenbild zwischen dem göttlichen Vater und seinem eingebornen Sohn, indem letzterer von seinem Urbild als seinem hervorbringenden Prinzip kraft des wesenhaften Erkenntnisaktes in der numerischen Einheit derselben Natur hervorgeht. Die übernatürliche Ebenbildlichkeit der vernünftigen Wesen ist ihrerseits viel realer, als ihre natürliche Aehnlichkeit, weil sie in Gott nicht blos ihre vorbildliche und wirkende, sondern auch ihre formelle Ursache hat. Durch den Hinzutritt der hervorbringenden und formalen

Ursache steigert sich die Beziehung von Abbild und Bild zum Verhältnis des Kindes zum Vater. In der Ordnung der hervorbringenden Ursache ist Gott der Vater das höchste Prinzip und wird ihm daher die Urheberschaft unserer Adoption und Ebenbildlichkeit zugeschrieben. In der Ordnung der idealen Ursache ist der eingeborne Sohn das erste Prinzip, und daher das Urbild unseres Gnadenstandes schlechthin. Bezüglich der formellen Verursachung ist das erste Prinzip die freie Liebe und freigebige Selbstmitteilung Gottes und subsistirt als solche im hl. Geiste. So der hl. Thomas s. th. p. 3. q. 23. a. 2. 3m: ‚Filiatio adoptiva est quaedam similitudo filiationis aeternae, sicut omnia quae in tempore facta sunt, similitudines quaedam sunt eorum, quae ab aeterno fuerunt. Assimilatur autem homo splendori aeterni Filii per gratiae claritatem, quae attribuitur Spiritui sto. Et ideo adoptatio licet sit communis toti Trinitati; appropriatur tamen Patri ut auctori, Filio ut exemplari, Spiritui sto ut imprimenti in nobis hujus similitudinem exemplaris'. (item l. c. q. 3. a. 5. 2m; a. 8. c.)

Der hl. Bonaventura begründet die innere Zusammengehörigkeit der ungeschaffenen und geschaffenen Gnade folgendermassen: ‚Spiritus datur in propria persona *et* in dono creato, quod est gratia. — Resp. ad arg. Dicendum quod *dare* est ad aliquid habendum vel possidendum: habere autem aliquid vel possidere est, cum aliquid est in facultate habentis vel possidentis. Esse autem in facultate habentis vel possidentis, est esse praesto ad fruendum vel utendum. Perfecta autem possessio est, cum homo habet illud, quo posset uti et quo posset frui. Sed recte frui non est nisi Deo, et recte uti non convenit nisi per gratiam gratum facientem. Ergo perfecta possessio est, in qua *Deus* habetur *et* ejus gratia. Sed perfectum donum est ad perfectam possessionem: ergo non est datum optimum et donum perfectum, nisi detur donum increatum, quod est Spiritus stus, et donum creatum quod est gratia. Concedendum ergo, utrumque dari'. (sent. l. 1. d. 14. a. 2. q. 1.)

Das Verhältnis der intellektuellen und der ethischen Gnaden regelt Bonaventura vor allem durch das Gesetz, dass die Sendung des Sohnes und diejenige des hl. Geistes in ihrer Wurzel untrennbar seien; hinsichtlich der Habitus finde eine Unterscheidung statt, indem in ‚habitibus pure affectivis datur

s. mittitur Spiritus stus, quia ei appropriantur. In habitibus pure cognitivis nec Filius nec Spiritus stus proprie, sicut dictum est, mittitur. In habitibus autem partim cognitivis, partim affectivis, sec. quod diversa in se continent, et Filius mittitur et Spiritus stus'. Hieher gehört die vorausgeschickte Erklärung: ‚Dicendum quod in missione invisibili est donorum collatio, in quibus est *manifestatio* et *inhabitatio* . . . Nam cognitivi ducunt in manifestationem Verbi, affectivi in manifestationem Amoris'. (l. c. d. 15. p. 2. a. 1. q. 2.)

Hinsichtlich der Akte seien sie den entsprechenden Gaben zufolge verschieden. — Die ideale Einheit und Wechseldurchdringung der beiden Sendungen sei am besten aus dem Verhältnis der Weisheit und der Liebe zu erkennen. Insofern die Gnade Weisheit gebe, beziehe sie sich auf die Einwohnung des Sohnes; insofern sie Liebe eingiesse, entspringe sie der Einwohnung des hl. Geistes. Beide Gaben umfassen und bedingen sich; die Weisheit sei die Liebe erzeugende Erkenntnis des höchsten Gutes; die Liebe ihrerseits die Willensvollendung der von Weisheit erfüllten Seele.

Indes ist auch bei voller Würdigung der intellektuellen Gnaden des Pilgerstandes unter ihrem erhabensten Begriff als Weisheit eine Gleichstellung mit der Liebe unmöglich. Wenn nämlich auch an sich die Erkenntnis des höchsten Gutes die volle Ursache seiner Liebe, wie das Wort das Prinzip des hl. Geistes ist, so ist dies doch in dem gegenwärtigen Stande der Entwicklung nicht der Fall. Nicht nur dem Glauben und der Hoffnung, auch der Weisheit gegenüber muss das ausschliessliche Prärogativ der Liebe, Titel einer göttlichen Sendung zu sein, gewahrt werden. Sie giebt allen andern Gnaden und Gaben den wahrhaft göttlichen Charakter und Wert, vermöge einer aus ihrem formalen Wesen auf jene einwirkenden und mit Gott verbindenden Kraft, welche den Mangel der unmittelbaren Befruchtung der Vernunft durch Gott ersetzt. Diese Beeinflussung der übrigen Vermögen, selbst der stolzen Vernunft, durch die Liebe zu dulden und herzustellen, ist eben die Weisheit unseres Pilgerstandes: den Gehorsam des Glaubens zu leisten, die Prüfung der Hoffnung zu bestehen und das Werk der Heiligung in unerschütterlicher Gottesliebe zu erfüllen, das ist die Weisheit des homo viator. Die Liebe ist für uns Prinzip und Ziel der Weisheit, wie aller übrigen

Tugenden; daher vergehen dieselben alle in ihrer jetzigen formalen Eigentümlichkeit, sobald sie ihren Zweck für die übernatürliche Entwicklung der menschlichen Natur erfüllt haben, auch die Weisheit. Die Liebe Gottes hat allerdings auch einen Zweck ausserhalb ihrer selbst, nämlich die Verdienung der göttlichen Anschauung; aber ihr Zweck geht hierin nicht auf, sondern liegt nichts destoweniger ebenbürtig in ihr selbst. Nicht minder ist die Anschauung Gottes sich selbst Zweck, weil sie die reinste Vollendung der endlichen Erkenntnis ist; aber sie drängt auch zu einer weitern Vollendung des übernatürlich erhobenen Geisteslebens in der fruitiven Liebe, als der reinsten Vollendung des geschöpflichen Willens.

Siebentes Kapitel.

Von den Beziehungen zu den göttlichen Personen, welche in dem Mysterium der Kirche enthalten sind.

1. Artikel. Von der sichtbaren Sendung des hl. Geistes.

Die Frucht des gottmenschlichen Lebens und Leidens wurde der kleinen Schaar der Angehörigen Christi am Feste der Erstlinge mitgeteilt. Von der Gottheit und Menschheit des Erlösers ging der lebendigmachende Geist aus: als Gabe des Vaters der Menschheit verdient und erfleht vom Menschensohne; herabgesandt und mitgeteilt durch Christum als Gottessohn. — Ehe wir nun die Wege weiter verfolgen, auf welchen der herabgesandte Gott die ihn aufnehmenden Seelen durch die Kirche zu seinem und ihrem Ursprung zurückführt, empfiehlt es sich, die Stimmen des christlichen Altertums über die Umstände und Bedingungen der Pfingstsendung, deren Verhältnis zu frühern Manifestationen des hl. Geistes zu vernehmen, sodann über die Beziehungen, welche zwischen der sichtbaren Sendung des Sohnes und der Pfingstsendung des hl. Geistes obwalten.

1. Die Sendung des hl. Geistes, welche am Pfingsttage erfolgte, war keine absolut neue. — Im Anfang, als Gott den ersten Menschen bildete, konstituirte er ihn im Vollbesitz der geschaffenen und ungeschaffenen Gnade. Der Sündenfall be-

raubte die Menschheit nicht ganz und gar der ungeschaffenen Gnade, da Adam in Folge des gnädigen Erlösungsratschlusses sofort die Bestimmung und Hoffnung der Wiederherstellung empfing.

Immerhin blieb die Beziehung der Menschheit zu Gott und ihrem Ziele dunkel, unsicher und zurückhaltend; keinem war der Geist Gottes ferne, immer bereit die absolut notwendige Hilfe dem göttlichen Gnadenplane gemäss zu spenden: aber er versagte den Ueberfluss und die Tröstung, welche aus der sichern Zuversicht seiner Gegenwart und dem klaren Bewusstsein der uns von Gott bestimmten Güter quillt (1. Cor. 2, 9—12); er versagte die vollendete Organisation des übernatürlichen Verkehrs zwischen Gott und der Menschheit, weil dieselbe erst die Frucht der vollbrachten Aussöhnung des beleidigten Gottes sein konnte.

Eine Sendung des hl. Geistes im eigentlichen und vollen Sinne erfolgte an die hl. Menschheit unseres Erlösers im Augenblick ihrer hypostatischen Vereinigung mit dem Worte, und wurde bei der Taufe Jesu am Jordan sichtbar bestätigt. Sie ist eine eigentliche Sendung des hl. Geistes zu nennen, weil sie den wesentlichen Zweck der Sendung, nämlich die Einwohnung der im unzugänglichen Lichte thronenden Dreifaltigkeit in der Erkenntnis und Liebe der Seele Jesu sofort erfüllte. Zudem war der Eintritt des hl. Geistes in dieselbe nicht nur in relativem Sinne unmittelbar und vollkommen, nämlich hinsichtlich der Liebe selbst, wie es dem Charakter des gegenwärtigen Menschenlebens als eines Vorbereitungs- und Prüfungsstandes entspricht, sondern schlechthin vollkommen, weil sie von der unsichtbaren Sendung des Wortes im Lichte der Gottschauung begleitet, und damit über jede Gefährdung des seligen Gottesbesitzes erhoben war. Ausserdem schloss die hypostatische Vereinigung mit der Person des Wortes jede Möglichkeit des Bösen, also auch jedes Prüfungsstadium aus.

Die dem Haupte in aller Fülle zu teilgewordene ungeschaffene Gnade sollte in die Glieder seines mystischen Leibes überströmen, sobald das Opfer des gottmenschlichen Lebens und Sterbens auf Erden vollbracht und im Himmel dargebracht war.

Gegenüber den Geistes- und Gnadenspendungen, welche im alten oder neuen Bunde geschehen waren, behauptet die

Ausgiessung des hl. Geistes an Pfingsten eine unvergleichlich erhabene Stellung. Sie ist nach den hierhergehörigen Erörterungen der Kirchenlehrer durch jene vorgebildet und vorbereitet. Sei es, dass man den Inhalt der gegebenen Gnade, oder den Umfang ihrer Bestimmung, das Zeitmass ihrer Fortdauer, die Weise ihrer Vermittlung, die Sicherheit ihrer Manifestation erwägt: immer stellt sie sich als das Ziel und die Erfüllung jeder frühern, und als die Quelle aller spätern Gnadenspendung dar. Analog ist Christus das Ziel und Ideal aller alttestamentlichen Gnadenorgane, der Patriarchen und Propheten, Könige und Priester, und das Prinzip des gesamten Ministeriums der neutestamentlichen Kirche. Die Spendung des hl. Geistes erfolgte nach der Darbringung des messianischen Opfers im Himmel in einer Fülle, welche überfliessend genügt, um das ganze Menschengeschlecht seiner ewigen Bestimmung zuzuführen, in jedem einzelnen Gliede zu heiligen, und in seiner gesellschaftlichen Gesamtheit zum ewigen Reiche Gottes zu machen. Die göttliche Gabe wurde an jenem Tag unwiderruflich auf immer bis zum Ende der Zeiten gegeben, wie es der mit Noah geschlossene Bund vorbildete; sie wurde durch eine Kirche vermittelt, deren Einrichtung und Ausstattung vollkommen ihrem göttlichen und universalen Zweck entspricht; sie wurde durch die untrüglichsten Zeichen in ihrer Thatsächlichkeit geoffenbart und durch die grossen Wunder der Kirchengeschichte seit den Verfolgungen bis heute glänzend erprobt. Dies sind die Gedanken, welche die Väter bei der Betrachtung der Pfingstsendung des hl. Geistes entwickeln.

Eusebius von Caesarea hält dafür, Christus habe nach seiner Auferstehung den Aposteln nur das Charisma der Sündenvergebung, an Pfingsten aber die Fülle aller Charismen, unter welchen besonders die Stetigkeit (constantia) und der Starkmut (fortitudo) eine vorzügliche Bedeutung beanspruchen, gegeben. ‚Der von Christus den Aposteln eingehauchte Geist war die Löse- und Vergebungsgewalt aller Sünden; die Verheissung hingegen, sie sollten im hl. Geiste getauft und seiner Wunder teilhaft werden, betraf einerseits die Wirkungsfähigkeit ihrer zukünftigen Wunderthaten, andrerseits die Festigkeit und die Ausdauer gegenüber den ihnen bevorstehenden Gefahren. Vor Empfang dieser Kraft sollten sie seinem Willen zufolge nicht predigen, sondern ihre Teilnahme zuvor von oben erwar-

ten und erlangen'. (Nach 1. Cor. 12, 10. und ps. 67, 12. ex op. ad Marinum.)

Der hl. Cyrill von Jerusalem beschreibt die vorbereitende Bedeutung der Geistesspende nach der Auferstehung in cat. 17. n. 12; dieselbe war ein teilweises Empfangen, die Pfingstsendung die vollständige Ausrüstung mit dem Geiste Gottes. Die mehrfache Abundanz der Pfingstsendung schildert er in n. 13—19 mit rhetorischer Begeisterung.

Gregor von Nazianz entwickelt in seiner 41. Rede auf Pfingsten die stufenweise Vorbereitung der an diesem Tage erfolgten substantiellen Ausgiessung des hl. Geistes. ‚Die erste war noch dunkel (Luc. 9, 1 sq.); die zweite schon deutlicher (Jo. 20, 22); die jetzige aber vollkommener, indem er nicht mehr blos der Wirksamkeit nach zugegen war, wie vorher, sondern — so zu sagen — wesenhaft bei uns ist und weilt. Denn es ziemte sich, dass auch er sichtbar erscheine, nachdem der Sohn körperlich mit uns verkehrt, und dass er zu uns herabsteige, da Christus zu seinem Ursprung zurückkehrte. Er kam herab als Herr, er wurde herabgesendet als nicht widergöttlicher Geist' [1]). Die symbolische Bedeutung der Zeichen und Umstände c. 12; die bezüglichen Prophezien c. 13. und vorbildliche Muster seines Gnadenwaltens, wie David, Amos, Daniel, c. 14.

Nach Didymus ist die ungeschaffene Gabe aller Gaben in sich einfach und unteilbar, aber vielfältig in ihren Charismen; daher sei eine graduelle Verschiedenheit in der Mitteilung desselben hl. Geistes möglich: ‚Quomodo enim qui aliqua disciplina plenus est, qui perfecte eam habet, erudite et subtiliter potest de ea proferre sermonem; sic qui Spiritum stum *consummate* acceperint, ita ut impleantur eo cum fiducia verbum Dei loquuntur, quia praesens Spiritus stus dignam Deo vocem ministrat'. (de Sp. s. c. 8.) — Ferner ermögliche dieses Verhältnis der Charismen zur Inhabitationsgnade eine stufen-

1) Ἀλλὰ τὸ μὲν πρῶτον (Luc. 9, 1 sq.) ἀμυδρῶς· τὸ δὲ δεύτερον, ἐκτυπώτερον· (Jo. 20, 22.) τὸ δὲ νῦν τελειότερον, οὐκ ἔτι ἐνεργείᾳ παρὸν, ὡς πρότερον, οὐσιωδῶς δὲ, ὡς ἂν εἴποι τις, συγγινόμενον καὶ συμπολιτευόμενον. Ἔπρεπε γὰρ, Υἱοῦ σωματικῶς ἡμῖν ὁμιλήσαντος, καὶ αὐτὸ φανῆναι σωματικῶς· καὶ Χριστοῦ πρὸς ἑαυτὸν ἐπανελθόντος, ἐκεῖνο πρὸς ἡμᾶς κατελθεῖν· ἐρχόμενον μὲν ὡς Κύριος, πεμπόμενον δὲ ὡς οὐκ ἀντίθεον. Αἱ γὰρ τοιαῦται φωναὶ οὐχ ἧττον τὴν ὁμόνοιαν δηλοῦσι, ἢ φύσεις χωρίζουσι. (c. 11.)

weise Steigerung der allgemeinen Geistesspendung in der Oekonomie unseres Heiles: ‚Itaque cum unus quis alicubi aut duo Spiritum stum accipiunt, non dicitur: ‚Effundam de Spiritu', sed tunc quando in universas gentes munus Spiritus sti redundaverit'. (c. 11 und 12.)

Der hl. Johannes Chrysostomus findet die charakteristische Eigentümlichkeit der Geistesgabe gegenüber der Sendung des Sohnes darin, dass der Messias ein unverdientes Geschenk Gottes, die Gabe des hl. Geistes dagegen durch das Verdienst des Erlösers und seine himmlische Aufopferung vermittelt sei. ‚Noch nicht zehn Tage war Christus in den Himmel aufgestiegen, da sandte er uns die Gaben jener Versöhnung. Damit nämlich niemand zweifle und unsicher frage: Was hat nun Christus nach seiner Auffahrt gethan? hat er wirklich den Vater versöhnt? hat er ihn gnädig gestimmt? darum wollte er uns offenbaren, dass er ihn mit unserer Natur ausgesöhnt habe und sandte uns sofort die Gaben der Versöhnung. Wenn sich nämlich Feinde verständigen und versöhnen, so folgen der Aussöhnung sofort Liebesbeweise, Händedruck und Geschenke. Wir haben demgemäss Glauben hinaufgeschickt und von dort Gnadengaben empfangen; wir haben Gehorsam hinaufgesandt und dafür Gerechtigkeit empfangen' [1]. — Die Verzögerung durch einige Tage sollte die Disposition in dem mehr gesammelten Geiste der Jünger vollenden. ‚Warum kam indes der Geist nicht sofort nach der Auffahrt? Damit sie ihn in heftigem Verlangen erwartend mit vieler Gnade empfingen. Solang nämlich Christus bei ihnen war, befanden sie sich nicht in Trübsal; nachdem er jedoch von ihnen weggegangen war, mussten sie seiner beraubt und in grosser Furcht befangen den Geist mit grosser Sehnsucht empfangen'. (hom. 75. al. 74. in Jo. 14.) Die Reden des Herrn bereiteten die Jünger auf die Erwartung

1) cf. hom. 78. al. 77. in Jo. 16. hom. 1. de s. Pent. c. 2: Οὔπω δέκα ἡμέρας εἶχεν ἀνελθὼν ὁ Χριστὸς καὶ τὰ χαρίσματα ἡμῖν ἔπεμψε πνευματικὰ, δῶρα τῆς καταλλαγῆς ἐκείνης. Ἵνα γὰρ μηδεὶς ἀμφιβάλλῃ καὶ διαπορῇ, τί ποτε ἄρα ἂν ἀνελθὼν ὁ Χριστὸς ἐποίησεν· ἆρα κατήλλαξεν τὸν Πατέρα; ἆρα ἵλεον αὐτὸν εἰργάσατο; — βουλόμενος ἡμῖν δηλῶσαί, ὅτι κατήλληξεν αὐτὸν τῇ φύσει τῇ ἡμετέρᾳ, τὰ δῶρα τῆς καταλλαγῆς ἔπεμψεν ἡμῖν εὐθέως. Τῶν γὰρ ἐχθρῶν ἑνουμένων καὶ καταλλαγέντων ἀλλήλους, μετὰ τὴν καταλλαγὴν εὐθὺς ἐφέπονται αἵ τε φιλοτησίαι καὶ δεξιώσεις καὶ τὰ χαρίσματα. Επέμψαμεν τοίνυν ἡμεῖς πίστιν καὶ ἐλάβομεν ἐκεῖθεν χαρίσματα· ἐπέμψαμεν ὑπακοὴν καὶ ἐλάβομεν δικαιοσύνην.

einer unsichtbaren Assistenz vor: ‚Er bleibt bei euch. Dies besagt, dass er nach der Weihe nicht von ihnen weggehe. Damit sie jedoch bei dem Worte ‚Tröster' nicht eine weitere Menschwerdung vermuteten und ihn mit den Augen zu sehen erwarteten, sagt er berichtigend: ‚den die Welt nicht empfangen kann, weil sie ihn nicht sieht'. Er wird also nicht so bei euch sein wie ich, sondern er wird in euern Seelen wohnen; das bedeutet: er wird in euch sein'. (l. c.)

Die vorhergegangenen Geistesmitteilungen rüsteten die Apostel mit einzelnen Charismen aus, um sie zugleich fähig zu machen, die Ankunft des in der Fülle seiner Gaben herabsteigenden Gottes zu ertragen. (hom. 86 al. 85. ad Jo. 20, 21—23.) — Den Unterschied zwischen der Gründung des alten und neuen Bundes und dem jeweiligen Herabsteigen Gottes zur gnadenvollen Einwohnung in seinem Reich auf Erden, schildert Chrys. hom. 1. in Mat. nach drei Gesichtspunkten: 1. hinsichtlich der äussern Umstände, welche ebenso verschieden waren, wie die Seelendisposition des auswandernden Volkes Israel, und der Apostelschaar samt dem übrigen Volke; 2. hinsichtlich des Mittlers, Moses, der auf den Berg hinaufstieg, und Christi, der nach vollbrachter Genugthuung in das Allerheiligste des Himmels eintrat; 3. hinsichtlich der Bundesgnade selbst: ‚Die Apostel stiegen nämlich nicht wie Moses steinerne Tafeln in den Händen tragend vom Berge herab, sondern den Geist in ihrem Geiste herum tragend, indem er wie eine Fülle und eine Quelle von Lehren und Gnaden und allem Guten in ihnen hervorquoll: so wanderten sie allenthalben umher, durch die Gnade lebendige Schriften und Gesetze geworden; so zogen sie die dreitausend, so die fünftausend, so die Völker des Erdkreises an sich, indem Gott durch ihre Zunge zu den Hinzutretenden redete'.

In hom. 51. al. 50. in Jo. 7, 38. 39. c. 1. und 2. beschreibt der hl. Johannes Chrys. die neutestamentliche Bundesgnade unter dem Bilde: ‚Flumina de ventre ejus fluent'. Dieser Ausdruck bezeichne 1. die hypostatische Einwohnung des hl. Geistes als des erkannten Prinzips aller Charismen; 2. die Kraft, mit welcher die von ihm inspirirten Bestrebungen der Kirche einem Strome gleich den feindlichen Widerstand überwinden; 3. die Universalität der Gnade, während sie im alten Bunde eine ausserordentliche, beschränkte und verborgene Gabe

war; 4. die Fortpflanzung und Uebertragung der Geistesgnade von Geschlecht zu Geschlecht (Apostolizität).

Cyrill von Alexandrien erklärt den Zweck der Einhauchung des hl. Geistes nach der Auferstehung dahin: sie sollte Christum als den Demiurgen und wahren Gott, demnach als Mitspender des hl. Geistes erweisen. Ausserdem sollte das grosse Geheimnis der Geistesausgiessung durch eine Antizipation dem Glauben und der Erwartung der Jünger näher gebracht werden; ähnlich wie die Verklärung Christi diesen Zweck bezüglich des Glaubens und Hoffens auf seine Auferstehung und Verherrlichung hatte. (com. in Jo. 20, 22. 23. l. 12.) — Erst nach der Ausrüstung mit dem göttlichen Geiste konnten die Apostel würdige Zeugen Christi werden; daher wurde ihre Würde und Sendung erst an Pfingsten durch die Feuerzungen kund gemacht (l. 12. ad Jo. t. 7. p. 717. B.), während ihnen vorher geboten war, von der Herrlichkeit Jesu zu schweigen; denn sie wären damals nur ungeschickte Zeugen gewesen: Hilar. com. in Mat. 17, 9. ‚Silentium enim rerum gestarum quas viderant imperat, donec cum a mortuis resurgeret; infirmos enim senserat ad vocis auditum; ut cum essent Spiritu sto repleti, tunc gestorum spiritualium testes essent‘. —

Die Bedeutung der Gabe des hl. Geistes als der aus der Saat der Verdienste Christi emporgewachsenen reichen Ernte schildert Hilarius zu Mat. 10, 1 sq.: ‚Haec igitur licet in praesens gesta sint, quid tamen in futurum significent, contuendum est. — Nullus in turbas vexator irruperat, neque casu aliquo motuque perculsae jacebant; quomodo ergo jacentes vexatasque miserabatur? Immundi videlicet spiritus violentia dominante vexatam et sub legis onere aegrotam plebem Dominus miseratur; quia nullus adhuc his pastor esset, custodiam sti Spiritus redditurus. Erat autem doni istius copiosissimus fructus, sed nondum messus (so muss es offenbar statt missus heissen) a quoquam. Ejus enim copia haurientium de se multitudinem vincit. Nam quantumlibet assumatur a cunctis, ad largiendum se tamen semper exuberat. Et quia plures esse utile sit, per quos ministretur, rogari dominum messis jubet, ut in messem operarios plures ejiciat: ad capessendum sc. quod *praeparabatur* donum Spiritus sti, messorum copiam Deus praestet: per orationem enim et precem hoc nobis a Deo munus effunditur‘. Die Ueberfülle der Geistesausgiessung sieht er unter

den Ueberbleibseln bei der Vermehrung und Austeilung der sieben Brode, d. i. der den Heiden gewährten siebenfachen Geistesgnade versinnbildet (ad c. 15. n. 10); ohnedies werde die Gnade durch den Gebrauch nicht aufgezehrt, sondern vermehrt. ‚Sed quod septem sportae replentur, redundans et multiplicata Spiritus copia indicatur, cui quod largiatur exuberet; fitque saturatis nobis ditior semper et plenior‘. (l. c.)

Der hl. Ambrosius erkennt in der universalen Bestimmung der Gabe des hl. Geistes ein Zeichen seiner Gottheit, welche alles zu erfüllen vermöge. (de Sp. s. l. 1. c. 10:) ‚Et Spiritus quidem missus dicitur; sed Seraphim ad unum, Spiritus ad omnes. Seraphim mittitur in ministerium, Spiritus operatur mysterium. Seraphim quod jubetur exsequitur, Spiritus quod vult dividit; Seraphim de loco ad locum transit, — non enim complet omnia, sed et ipsum repletur ab Spiritu. Non ergo discrete venire aestimandus est Spiritus stus. Venit autem non de loco ad locum, sed a constitutione dispositionis (im alten Bunde) ad salutem redemtionis; a gratia vivificationis ad gratiam sanctificationis, ut de terris ad coelum, de injuria ad gloriam, de servitio ad regnum transferat‘.

Hieran erinnert, was Fulgentius (fragm. 28. l. 8. c. fab. Ar.) schreibt: ‚Quapropter sapienter consideranda est missio Spiritus sti: qui utique non mittitur sicut Angelus, cujus est officium debitae servitutis implere; sed sicut Deus, cujus est munera sanctificationis et stae operationis voluntaria bonitate conferre. . . . Spiritus autem stus, qui totum implet et nusquam deest, illuc dignatur a Patre mitti per gratiam suam, ubi semper est per immensam divinitatem suam: et illuc venit collatione muneris, unde numquam deest magnitudine deitatis. — Non ergo sicut tu tibi pro voluntate tua ex meo nomine respondisti, missio Spiritus sti apparitio ejus dicenda est: quia tunc visibili demonstratione missus est, quando ad significandam gratiam ejus, sic erat missio ejus intimanda fidelibus, ut ex eo quod oculis visibiliter cernerent, invisibilis gratiae munere cognovissent‘.

Der hl. Augustin wirft zu Jo. 14, 15 sq. die Frage auf, wie Christus den hl. Geist erst versprechen konnte, da ihn die Jünger doch schon haben mussten, um Jesus zu lieben? ‚Restat ergo ut intelligamus, Spiritum stum habere qui diligit, et habendo mereri, ut plus habeat et plus habendo plus diligat. Jam

itaque habebant Spiritum stum discipuli, quem Dominus promittebat, sine quo eum Dominum non dicebant; nec tamen eum Dominum adhuc habebant, sicut eum Dominus promittebat. Et habebant ergo et non habebant, qui quantum habendus fuerat, nondum habebant. Habebant itaque

1. *minus*, dandus eis erat *amplius*.

2. Habebant *occulte*, accepturi erant *manifeste*: quia et hoc ad majus donum sti Spiritus pertinebat, ut eis innotesceret quod habebant. De quo munere loquens Apostolus ait: Nos autem non spiritum hujus mundi accepimus, sed Spiritum qui ex Deo est, ut *sciamus* quae a Deo donata sunt nobis'[1]).

Vor dem Pfingsttage besassen die Jünger noch nicht das Vollmass der göttlichen Gabe, und waren ihrer in die Ewigkeit des Reiches Gottes reichenden Tragweite noch nicht bewusst.

Aehnlich bestimmt Leo der Grosse die Pfingstsendung als die überreiche Ergänzung der Geistesgabe (serm. 76. in Pent. 2. c. 3. s. o. p. 325), denn die Wirksamkeit des hl. Geistes kraft der Sendung sei unentbehrlich, wo immer sich irgend welche innere Heiligung oder irgend eine Einrichtung zur Rechtfertigung finde. Auch die Apostel hätten ohne die helfende Gegenwart des hl. Geistes jenen Glauben an Jesum und jenen Grad apostolischer Befähigung nicht erreichen können, zu welchem sie bei Lebzeiten des Herrn aufstiegen; (c. 4.) und ausserdem: ‚Unde manifestum est, remissionem peccatorum sine Spiritus sti advocatione non fieri, nec quemquam sine illo, sicut expedit, ingemiscere, aut sicut oportet orare (Rom. 8, 26; 1. Cor. 12, 3. 20), nisi in Spiritu sto. Quo vacuari nimis exitiabile nimisque mortiferum, quia numquam veniam meretur, qui ab intercessore deseritur. Omnes igitur, qui in Dominum Jesum crediderant, infusum sibi habebant Spiritum stum, et remittendorum peccatorum etiam tunc acceperant potestatem, quando post resurrectionem suam Dominus insufflavit: Jo. 20, 22. Sed illi perfectioni, quae erat discipulis conferenda, major gratia et abundantior inspiratio servabatur, per quam et quae nondum acceperant sumerent, et excellentius possent habere, quae sumserant'. (Jo. 16, 2.)

Was der hl. Geist in Erfüllung seiner Pfingstsendung

1) 1. Cor. 2, 12. Dieselbe hochwichtige Wirkung der Geistesgabe wird Eph. 1, 20—23. und 3, 14. 18 sq. betont; tr. in Jo. 74, c. 2.

thue, sei jedoch kein neues Gotteswerk, sondern die seinem Ursprung und seiner hypostatischen Proprietät entsprechende Vollendung des einen unteilbaren Gotteswerkes: ‚Numquid sese Dominus inferioris scientiae volebat intelligi, aut minus aliquid quam Spiritum stum a Patre didicisse? — Cum ipse sit Veritas, et nihil Pater dicere, nihil Spiritus possit docere sine Verbo, ideoque dictum est: De meo accipiet, quoniam quod accipit Spiritus, Patre dante, dat Filius. Non itaque alia *insinuanda* erat veritas, nec alia praedicanda doctrina: sed oportebat *capacitatem* eorum, qui docebantur augeri, et multiplicari *constantiam* illius charitatis, quae omnem formidinem foras mitteret et furorem persequentium non timeret‘. (l. c. c. 5.) Diese Vollendung des Gotteswerkes stellt sich dar als die Belebung der von Christus gestifteten Organisation, als die Intimation der geoffenbarten Wahrheit und verdienten Gnade, endlich als die Verbreitung des heilwirkenden Mysteriums der hl. Dreieinigkeit unter allen Völkern; kurzum, es ist die Vollendung des Gotteswerkes nach System, Inhalt und Umfang. (sermo 75. (Pent. 1.) c. 2:) ‚O quam velox est sermo sapientiae, et ubi Deus magister est, quam cito discitur quod docetur? Non est adhibita interpretatio ad audiendum, non consuetudo ad usum, non tempus ad studium: sed spirante ubi voluit Spiritu veritatis propriae singularium gentium voces, factae sunt in Ecclesiae ore communes.

Ab hoc igitur die tuba evangelicae praedicationis intonuit; ab hoc die imbres charismatum, flumina benedictionum omne desertum et universam aridam inundaverunt, quoniam ad renovandam faciem terrae Spiritus Dei ferebatur super aquas, et ad veteres tenebras abigendas novae lucis fulgura coruscabant, cum micantium splendore linguarum et verbum Domini lucidum et eloquium conciperetur ignitum, cui ad creandum intellectum consumendumque peccatum et efficacia illuminandi et vis inesset urendi‘. (cf. c. 5.)

Nach Bellarmins Erklärung (conc. 36. in Pent.) geht die Bedeutung der Symbole der Manifestation der Pfingstsendung auf jene vier Eigenschaften derselben, welche ihre innere und äussere Vollkommenheit bekunden, nämlich die Weisheit, als die Vollendung der Erkenntnisgnaden (in dem gegenwärtigen Gnadenstande), die Liebe als höchste Willensvollendung, die Sprachengabe als Kennzeichen der Universalität des Gottes-

reiches, die Wundergabe (im Brausen des Sturmwindes) als die mächtigste äussere Bekundung der göttlichen Wahrheit.

2. Wozu wurde der hl. Geist am Pfingsttage des neuen Bundes gesandt? — Offenbar war das Ziel seiner sichtbaren Sendung kein anderer als das Ziel der göttlichen Sendungen überhaupt, deren innere Vollendung er ist. Da es nichts höheres giebt, als die formale Wirkung einer göttlichen Sendung, nämlich die Aufnahme einer göttlichen Person im eigenen Geiste, so kann sie nicht Mittel zu einem höhern Ziele sein; sie ist vielmehr selbst der Endzweck aller übrigen Gottesthaten. Im strengen Sinn kann daher weder von einem Zweck der Sendung Christi noch des hl. Geistes gesprochen, sondern nur die Frage gestellt werden, welche Beziehung die diese Sendung begleitenden und kundgebenden Phänomene zur unsichtbaren Sendung selbst haben, und an wen die Sendung gerichtet sei?

Schon früher haben wir nachgewiesen, dass der Terminus der göttlichen Sendungen ein dreifacher sei, die vernünftige Kreatur in ihrer Einzelpersönlichkeit, die Gesamtheit aller begnadigten Kreaturen oder die Kirche, und endlich Christus als das gottmenschliche Haupt der ihm eingegliederten Gemeinschaft aller Heiligen, d. i. der reale und mystische Jeschurun. Diese drei Termini sind Centren der göttlichen Heilsthätigkeit, und treten als besondere Gegenstände der göttlichen Sorge hervor.

Die Tendenz nach der Vollendung der Kreatur birgt schon als solche eine derartige dreifache Richtung in sich. Zuerst muss jedes selbständige Glied, insofern es als Mikrokosmos ein Ganzes für sich ist, zur persönlichen Vollendung geleitet werden, wie es in der übernatürlichen Ordnung durch die Erfüllung des Mysteriums der Gnade in den einzelnen Wesen geschieht; sodann müssen alle zur Gnade berufenen Glieder in eine lebendige, gerechte und zweckmässige Wechselverbindung gebracht werden, in welcher sie sich als beschränkte Wesen in der Erstrebung des gemeinsamen Gnadenzieles unterstützen; denn Gott prägt allen seinen Werken das Siegel seiner Einheit im Wesen, im ordnenden Verstande, und im höchsten Ziele auf. Diese Vollendung wird im Mysterium der Kirche erreicht. Wenn die Heerschaaren der geheiligten Kreaturen unter

sich geeinigt und gegliedert sind, so erübrigt noch die Fundamentirung und Krönung ihrer einigen Gesamtheit als solcher durch die Verbindung mit ihrem göttlichen und zugleich in die geschöpfliche Lebensgemeinschaft eingetretenen Haupte, mit Christus. Dies geschieht in der Erfüllung des Mysteriums Christi als unseres Hauptes.

Der hl. Paulus giebt dieser Dreiteilung des göttlichen Heilswerkes eine positive Basis und Bestätigung, indem er sie selbst zur Skizzirung der neutestamentlichen Heilsökonomie anwendet Eph. 4, 11:

Et ipse dedit quosdam quidem apostolos, quosdam autem prophetas, alios vere evangelistas, alios autem pastores et doctores

12. a) ad consummationem sanctorum,
b) in opus ministerii,
c) in aedificationem corporis Christi.

Die Ordnung, in welcher sich die Sendung des hl. Geistes (und mit ihr diejenige des Wortes) in diesem dreifachen Kreis verwirklicht, ist anders, wenn wir vom Haupte, anders wenn wir von den Gliedern ausgehen. In Christo wohnte von Anfang an die Fülle der göttlichen Wahrheit und Gnade, nicht minder zur Verklärung seiner eigenen Menschheit, als zur Ausübung seines Einflusses auf Kirche und Glieder. Die Sendung des hl. Geistes in die Menschheit Jesu war die erste, welche offenbar stattfand, wie auch die Verherrlichung des Hauptes das erste Ziel des Heilswerkes ist.

Die zweite Stelle in der idealen Reihenfolge nimmt die Kirche ein, aber in wesentlicher Abhängigkeit von ihrem Haupte und Stifter; daher erfolgte an sie die zweite sichtbare Sendung des hl. Geistes an Pfingsten, jedoch durch die meritorische Vermittlung ihres hohenpriesterlichen Hauptes.

Die dritte Stelle nehmen die einzelnen Auserwählten ein; an sie erfolgt daher die Geistessendung zuletzt, wie sie ja auch der finalen Bedeutung zufolge Christo und der Kirche nachstehen. Auch ist die Mitteilung der Geistesgabe an die einzelnen Seelen nicht blos von ihrer Verbindung mit Christus, sondern auch von ihrer Zugehörigkeit zur Kirchengemeinschaft, also nicht blos vom Glauben, sondern auch vom Sakrament abhängig: wer nicht glaubt und getauft ist, wird verdammt werden. Die Sendung des hl. Geistes zur Rechtfertigung der

Seelen ist fernerhin unsichtbar, obgleich sie durch die sakramentale Handlung und das Bewusstsein der erforderlichen Disposition hinlänglich erkennbar ist. Der Grund liegt in folgendem Gesetz: ‚quo quid a fine ultimo recedit, eo facilius a proprio fine deficere potest; je höher eine Sache in der göttlichen Zielordnung steht, je enger sie mit (dem Haupte oder) der Erreichung des Endzweckes verbunden ist, desto sicherer ist für sie die Erlangung des eigenen Zielguts. Nun ist das Ganze und das Allgemeine mit dem letzten Ziele und dem Haupte in viel engerer und notwendigerer Verbindung, als die einzelnen Glieder für sich, obgleich auch unter diesen grosse Unterschiede obwalten; man erwäge nur die privilegirte Prädestination Maria's als der Mutter des Herrn, oder der beiden Typen des alten und neuen Bundes, Johannis des Täufers und des Apostelfürsten Petrus. Im Ganzen muss also der göttliche Plan sicher erfüllt werden, während dieses oder jenes Glied sein Ziel verfehlen kann, ohne dass die göttliche Idee dadurch geschädigt würde. Ganz und gar kann zwar kein Einzelwesen aus der Zielordnung des göttlichen Planes hinausfallen; aber es kann die ihm günstige Weise der Hinordnung zum letzten Ziele verscherzen, und in einer ihm selbst widerstrebenden, jedoch dem göttlichen Plane nicht minder passenden Form dem letzten Ziele dienen.

Das letzte Ziel der Schöpfung ist die Verherrlichung Gottes und Christi, als des mit einer göttlichen Person verbundenen Hauptes der Welt; das sekundäre Ziel ist die Aufnahme in die heilbringende Gemeinschaft der alleinseligmachenden Kirche. Das primäre Ziel kann von keinem Geschöpf in sich selbst vereitelt werden, weil sich niemand der allgemeinsten Ordnung, dem unbedingten Willen Gottes entziehen kann. Wer nicht die göttliche Barmherzigkeit durch seine dankbare Hingabe verherrlicht, erhebt gezwungen die göttliche Gerechtigkeit durch seine Verdammung; wer Christum nicht als den Urheber seines Heiles erkennen will, muss sich ihm als seinem Richter trotzdem unterwerfen.

Dagegen kann sich die freie Persönlichkeit dem sekundären Zweck des göttlichen Werkes, dem Aufbau der Kirche als des mystischen Leibes Christi entziehen, wenigstens insofern als sie die positive Mitwirkung zur Erfüllung des Mysteriums der Kirche verweigert. Noch viel mehr kann sich der freie

Wille der Absicht der göttlichen Gnade in sich selbst erfolgreich und hartnäckig widersetzen; denn das Heil der einzelnen Engel und Menschen ist für die Erreichung des göttlichen Zweckes indifferent.

Dieser teleologischen Rangordnung entspricht genau die Art und Weise, wie sich die Sendung des hl. Geistes in Christi Menschheit, in der Kirche, und in den Seelen verwirklicht und offenbart.

Was das erste in irgend einer Hinsicht oder in einem Ganzen ist, kann sich zu der entsprechenden Vollkommenheit nicht in Möglichkeit (potentia) verhalten. Christus ist seiner menschlichen Natur nach das Haupt und Ziel, das Alpha und das Omega der gesamten teleologischen Ordnung: in ihm konnte deswegen die Erfüllung des göttlichen Planes weder unsicher noch allmälig stattfinden; Christus ist als Mensch weder einer innern Prüfung noch innern Entwicklung fähig; die Sendung des hl. Geistes erfolgte daher an seine Menschheit von Anfang an mit unabänderlicher Sicherheit und in ihrem ganzen Vollmass. Nur die äussere Entfaltung seiner innern Gnaden- und Machtfülle findet allmälig statt, weil er nicht nur mit dem ewig vollendeten Gott und dessen Auftrag, sondern auch mit der wandelbaren und zeitlichen Schöpfung real verbunden ist.

Ohne die Existenz der Kirche, als einer Gemeinschaft vieler Auserwählten, lässt sich die göttliche Idee nicht verwirklichen. Das Haupt kann nicht ohne Glieder bleiben, nachdem es einmal als das Haupt einer Gemeinschaft prädestinirt ist, wie auch die Seele ohne den Körper ihre natürliche Vollkommenheit nicht erreicht, wenn sie auch in ihrer intellektuellen und ethischen Wesenheit ohne ihn bestehen kann. Das Mysterium der Kirche muss demnach notwendig erfüllt werden; die Kirche ist ferner als solche des zeitweiligen oder gar dauernden Abfalls oder Untergangs nicht fähig. Aber da sich die Idee der Kirche in einer Reihe von Geschlechtern und in einer Vielheit von Gliedern ausbaut, welche im Laufe der Zeit gebildet, berufen, geprüft und vollendet werden, so ist sie selber einer wahren Entwicklung und eines eigentlichen Wachstums fähig und bedürftig. Daher erfolgt die Sendung des hl. Geistes an die Kirche ein für allemal, in der Fülle des prädestinirten Wahrheits- und Gnadenbesitzes, und sichtbar. Gott

pflegt nämlich nur die unwiderruflichen Sendungen sichtbar zu bekunden.

Die einzelnen Persönlichkeiten erfahren hingegen die göttliche Heimsuchung nicht in sichtbarer, wenn auch konjektural erkennbarer Weise, bis dieselbe jede Gefährdung und Unsicherheit überwunden und ihre Entwicklung zum Abschluss gebracht hat.

Wenn man die alttestamentlichen Offenbarungen und Verheissungen durchblättert, so wird sich die merkwürdige Betonung der Inhabitation Gottes in seinem Volke als solchem und in seiner Kirche als solcher kaum der Beobachtung entziehen. Im alten Testamente tritt sogar die Einwohnung Gottes im einzelnen Gläubigen stark hinter der Begnadigung des gesamten Volkes durch die heiligende Bundesgegenwart Jehovah's zurück; im neuen Testamente beziehen sich die Verheissungen des Herrn wiederum vorzüglich auf die Herabkunft des hl. Geistes in die Kirche und deren apostolische Organe. Die Darstellung, welche die Pfingstsendung des hl. Geistes und die Entfaltung der in ihr herabgeströmten Gnadenfülle in der Apostelgeschichte erfährt, lässt wiederum keinen Zweifel, dass die Kirche als Kirche, als über alle einzelnen Glieder hinausgreifendes Ganzes in Wahrheit ein Tempel Gottes und seiner Einwohnung teilhaftig sei.

3. Welches ist, fragen wir weiterhin, die formale Wirkung der Inhabitation des hl. Geistes in der Kirche?

Die einzelnen Geschöpfe haben die Aufgabe, die einfache Schönheit des göttlichen Urbildes aller Vollkommenheit sozusagen in verschiedenen Farben wiederzuspiegeln; sie sollen auf den mannigfaltigen Wegen, auf welchen sie zu dem gemeinsamen höchsten Zielgut hinstreben, den wunderbaren Reichtum der göttlichen Weisheit und Macht offenbaren, welche die strengste Einheit des Zwecks mit der freiesten Vielfältigkeit der Mittel verwebt. Ein einzelnes Wesen gleicht eben wegen seiner Beschränktheit dem Mosaiksteinchen in dem grossen Abbild der göttlichen Schönheit, welche aus der vielgestaltigen Einheit des Makrokosmos, aus der Gemeinschaft aller Heiligen wiederstrahlt. Dieser Aufgabe der Verherrlichung Gottes wird die vernünftige Kreatur durch die Gottesliebe gerecht; weil sie dieselbe jedoch nur in der Verbindung mit gleichgearteten und

gleichbegnadeten Wesen gotteswürdig erfüllen kann, drängt die Gottesliebe die von ihr durchdrungene Seele, sich mit den Genossen ihres übernatürlichen Berufs zur Verherrlichung Gottes zu vereinigen, wie die einzelnen Farben zu einem Bilde, wie eigenartig behauene Steine zu einem Tempel der göttlichen Herrlichkeit.

Das Formalprinzip, welches die Berufenen und Auserwählten unter sich zur gemeinsamen Erfüllung des Gotteszwecks verbindet, ist die übernatürliche Nächstenliebe. Die Nächstenliebe, von welcher wir hier reden, ist jene, welche schon von dem Gesetzgeber des alten Bundes auf die gleiche Stufe mit dem Gebot der Gottesliebe erhoben wurde, jene übernatürliche Liebe, welche nicht auf Fleisch und Blut, sondern auf die Kinder Abrahams, auf die Glieder des theokratischen Volkes, auf die Brüder Christi geht. Nicht Engherzigkeit war es, was das alttestamentliche Gesetz der Nächstenliebe von dem naturgesetzlichen Gebot der Menschenliebe unterschied; die nationale Engherzigkeit war und ist eine Ausgeburt der pharisäischen Abirrung von der überpolitischen Messiasidee. Das unterscheidende Merkmal liegt vielmehr darin, dass es den sittlichen Blick über die natürliche Geschlechtsgemeinschaft hinaus auf die übernatürliche Berufsgemeinschaft als Motiv der Nächstenliebe hinaufrichtete. Wenn sich im alttestamentlichen Gesetz ein Anschein von Beschränkung der übernatürlichen Nächstenliebe findet, so erklärt sich dies daraus, dass die Allgemeinheit der übernatürlichen Heilsbestimmung und Berufung zum Reiche Gottes zwar ausgesprochen, aber nicht so deutlich erkannt war, wie es durch Christus gefordert wurde.

In der übernatürlichen Begründung der Nächstenliebe liegt es, dass sie nicht eine Gesinnung ist, welche sich zufällig und nach Neigung diesem oder jenem Individuum gegenüber bethätigt, sondern dass sie sich auf die gesamte Gemeinschaft der civitas Dei, und die Zugehörigkeit zu derselben richtet. Sie ist Humanität im weitesten und im edelsten Sinne, indem sie die natürliche Humanität ihrem ganzen Umfang und Inhalt nach durch die höhere Begeisterung der Gottesliebe in jenen übernatürlichen Patriotismus verwandelt, welcher sich in der Bitte ausspricht: ‚Adveniat regnum tuum‘! Wenn der Patriotismus und eine edle kosmopolitische Gesinnung die Blüte der natürlichen allgemeinen Menschenliebe ist, so entwickelt sich

letztere auf übernatürlichen Boden verpflanzt zur begeisterten Liebe der kirchlichen Einheit und der Ausbreitung des Reiches Gottes auf Erden, und reift ihre segensreichen Früchte in der Kraft der ihr ganz eigens verliehenen Charismen der gratia gratis data, in der Glaubensverbreitung, in den zu kirchlichen Orden organisirten Werken der geistlichen und leiblichen Barmherzigkeit. Je opferwilliger sich die hl. Nächstenliebe diesem oder jenem einzelnen und zufälligen Bedürfnis menschlicher Not und Schwäche dienend hingiebt, desto klarer und reiner wird in ihr die Tendenz, zunächst diesem oder jenem Gliede Christi, in Wahrheit aber der Wohlfahrt des ganzen Leibes Christi zu dienen.

Eine solche Gesinnung der Nächstenliebe hegen nach einer bekannten Redeweise der Väter die hl. Engel, indem sie sich freuen, dass durch die Erlösung unseres Geschlechtes die Lücken wieder ausgefüllt werden, welche der Abfall Luzifers in die Reihen sämtlicher Ordnungen der himmlischen Hierarchie gerissen. Diese Liebe erfüllte die hl. Väter mit dem höchsten Abscheu gegen die Sünde des Schisma, als das Zerreissen des ungenähten Gewandes Christi. Diese Liebe ermöglicht eine Demut und einen Opfersinn ohne Grenzen bis zum heroischen Selbstvergessen eines Moses und Paulus, da sie das eigene Ich nicht einem andern Ich, sondern sich selbst als Glied dem ganzen Leibe gegenüberstellt, so dass natürlich keine Entsagung zu schwer, keine Erniedrigung zu tief geschätzt werden kann. Diese Liebe verbindet endlich in der Universalität ihres Beweggrundes die verschiedensten Ordnungen der vernünftigen Schöpfung, hebt alle Unterschiede der Nation, des Geschlechts, des Zeitalters, der Bildung, der Lebensumstände, des Charakters nicht blos auf Erden, sondern durch das gesamte Universum in dem übernatürlichen Patriotismus des Gottesreiches auf; sie lehrt nicht nur den Reichtum der Armut, den Freien dem Sklaven, den Glücklichen dem tiefsten Elend dienen: sie macht auch die Engel zu freudigen Dienern des menschlichen Heiles. Mit einem Worte, sie vereinigt allen Glanz des Himmels mit allem Edeln auf Erden, um in der Vereinigung alles Guten in so verschieden gearteten Naturen ein würdiges Abbild der Güte des Schöpfers herzustellen. Dies alles vermag die übernatürliche Nächstenliebe in der Kraft des hl. Geistes, welcher nicht blos als Geist der Gottesliebe den einzelnen Aus-

erwählten, sondern auch als Geist der kirchlichen Gesinnung und kirchlichen Eifers der ganzen Gemeinschaft gesandt und eingeflösst worden ist. Kraft dieser seiner Sendung als Geist der Kirche vereinigt er die allenthalben in dem unendlichen Reiche seines Gnadenwaltens mit göttlicher Freigebigkeit zerstreuten und mit göttlicher Kunst zu eigenartiger Schönheit entwickelten übernatürlichen Gnadengebilde zu einem grossen Gemälde der von Gott ausstrahlenden Güte, und verwirklicht so das Mysterium der Kirche durch die übernatürliche Nächstenliebe, welche durch ihn in die Glieder Christi eingegossen, ein Glied mit dem andern zur lebendigsten Einheit verbindet.

Indes, wenn auch kein einzelnes Geschöpf die universale Idee der Kirche zu ersetzen vermag, so hat dieselbe gleichwohl in Maria einen persönlichen Typus gefunden. Wie die Kirche vereinigt Maria als regina circumdata varietate (ps. 44, 10) die Vorzüge aller Ordnungen des Gnadenreiches in ihrem königlichen Schmuck, so dass sie in der That wie die Kirche in ausgezeichnetem Sinne ein Ebenbild der ungeschaffenen Weisheit (l. prov. sap. cant. eclus.), die auserwählte Tochter des himmlischen Vaters, die bevorzugte Braut des hl. Geistes genannt werden kann. Die prophetischen und apokalyptischen Schilderungen von der Kirche und dem Gottesreiche werden daher gewöhnlich auch auf Maria bezogen, da sie die Idee des Gottesreiches ebenso personifizirt, wie Satan die blasphemische Idee des Schisma. Wie die Engel unbefleckt von jedem Hauch der Sünde, ist Maria gleichwohl mit uns von der Sünde erlöst; mit der Kirche des alten Bundes ist sie die Mutter des Erlösers dem Fleische und dem Geiste nach; mit der Kirche des neuen Bundes ist sie zugleich das Geschöpf seines Erlöserverdienstes. In Maria wurde der alte Bund von der Kraft des Allerhöchsten überschattet, und zur Geburt seiner Hoffnung befruchtet; mit Maria hat der neue Bund die Frucht des messianischen Verdienstes im hl. Geiste empfangen. In der stillen Zurückgezogenheit des jungfräulichen Standes erwählt sie die beschauliche Ruhe in Gott; als Mutter des Messias entfaltet sie alle Tugenden des praktischen Lebens von der zartesten Fürsorge bis zum heroischen Starkmut. Als Zeugin der Geheimnisse Christi ist sie Prophetin (Luc. 2, 51; 1, 46 sq); als Mutter der göttlichen Gnade und als Königin der Martyrer nimmt sie vollen Anteil am hohenpriesterlichen Werke Christi

und seiner Kirche; als Mutter der Barmherzigkeit verwaltet sie in und mit der von ihr beschützten Kirche das königliche Hirtenamt. Erhaben über alle Engelchöre bleibt sie dennoch eine wahre Tochter Adams, das Ideal der verklärten Menschheit.

Dass die Sendung und Einwohnung des hl. Geistes in der Kirche über seine Inhabitation in den Seelen hinausgehe, ergiebt sich endlich aus der Betrachtung der göttlichen Güter, welche die Kirche als Gemeinschaft für sich allein, die Einzelnen dagegen nur als Glieder der Kirche besitzen. Nur die Kirche, in ihrem Oberhaupte und in ihrer geschlossenen Einheit, nicht die begnadigte Seele besitzt das Charisma der Unfehlbarkeit; nur sie empfing die Schätze der messianischen Verdienste mit objektiver Gewissheit und mit unverlierbarer Festigkeit in dem System der ex opere operato wirkenden Sakramente; nur die Kirche erfreut sich des Vorzugs absoluter Unüberwindlichkeit, indem sie nicht einmal durch die Möglichkeit eigenen freiwilligen Abfalls gefährdet ist. Der Einzelne kann an dieser vom hl. Geiste unverletzt bewahrten Hinterlage der Wahrheit, Heiligkeit und Beständigkeit nur teilnehmen, insofern er wirklich mit der Kirche als ihr Glied vereinigt ist.

Es ist unschwer, in der dreifachen Würde der Kirche ihr trinitarisches Urbild zu erkennen. Da die Erkenntnis begrifflich die erste Geistesfunktion und die Voraussetzung jeder weitern geistigen Entwicklung ist, so beginnt die Ausstattung der Kirche mit der — wenn auch noch stückweisen und mittelbaren — Partizipation des Wortes der göttlichen Wahrheit, in dessen Verständnis die auserwählten Organe, d. i. die Propheten und Apostel einzuführen, und zu dessen treuer Bewahrung und unverfälschter Fortpflanzung die Kirche des alten und neuen Bundes zu befähigen, die erste Sendungsthätigkeit des Geistes der Wahrheit ist. Er ist der Schützer des kirchlichen Lehramtes, und somit der göttliche Bewahrer des göttlichen Wortes.

Von dem lebendigen Bewahren des göttlichen Wortes geht jene heiligende Wirksamkeit aus, welche die gesamte gesellschaftliche Ordnung mit dem Sauerteig der Wahrheit durchdringt, umgestaltet und erneuert. Als die hl. Frucht des Verbum spirans Amorem flösst der hl. Geist der von ihm erfüllten Kirche die eigene Proprietät, den hl. Trieb zu leben-

diger Fruchtbarkeit ein. Er ist als Geist der Heiligkeit die unversiegliche Quelle der durch das priesterliche Amt der Kirche zu spendenden Gnaden und sittlichen Anregungen.

Mit dem Worte vom Vater zur Heiligung der Kreatur ausgehend, trennt er sich nicht von seinem wesenseinen Ursprung, sondern führt die von Gott ausgegangenen, aber von seinem Wesen und teilweise auch von seiner Liebe geschiedenen Geschöpfe zum höchsten Ursprung alles Ewigen und Zeitlichen zurück. Er vollbringt dies durch das königliche Hirtenamt der Kirche, welches die zerstreuten Unterthanen Gottes in der Einheit des Gottesreiches sammelt, befestigt, und in Christo der Herrschaft des Vaters unterwirft.

Das Herabsteigen Gottes auf den Sinai war keine vorübergehende Theophanie, sondern der feierliche Beginn der Inhabitation Gottes in seinem Volke, um dem dreifachen Bedürfnis desselben nach Wahrheit (Exod. 25, 8. 22; 29, 42—46; Mich. 4), nach Gnade (Exod. 34, 9 sq. Lev. 9, 4. 6. 23. 24; 16, 2; 26, 11—13; Is. 4, 4; Ezech. 37, 13 sq.; 39, 29; 40—48. insbes. 47, 1—12), nach Führung und Schutz (Exod. 23, 20; 33, 15 sq. 34, 11; Is. 4, 5. 6; 63, 9—14; Zach. 2, 5.) entgegenzukommen. Dem entsprechend erweist sich die Sendung des hl. Geistes für die katholische Kirche in jeder Hinsicht als die Erfüllung des dem alten Bunde teils gewährten, teils verheissenen göttlichen Beistandes; denn er führt sie in alle Wahrheit ein und erhält sie im unverfälschten Besitz derselben; er gewährt ihr die weihende und heiligende Kraft der Sakramentenspendung; er umgiebt sie von innen und aussen wie eine feurige Mauer. (Zach. 2, 5.) —

Auf die Frage, aus welchen Thatsachen jetzt die fortdauernde Inhabitation des hl. Geistes in der Kirche bewiesen werde, nachdem doch die Wunderzeichen seiner Herabkunft an Pfingsten aufgehört hätten, giebt der hl. Joh. Chrysostomus in hom. 1. de s. Pent. c. 3. und 4. durch die Entwicklung des dreifachen Amtes der Kirche eine herrliche Antwort. Dass die Sündenvergebung gewährt, dass Gott als Herr und Vater verehrt, dass das Wort der Offenbarung verkündigt, dass Hirten und Seelsorger der Seelen warten, dass die hl. Geheimnisse gefeiert würden, seien die fortdauernden Beweise seiner Gegenwart: ‚Wenn der Geist nicht gegenwärtig wäre, so bestünde die Kirche nicht; wenn nun die Kirche besteht, so ist offen-

bar, dass der Geist bei ihr ist'. Εἰ μὴ Πνεῦμα παρῆν, οὐκ ἂν συνέστη ἡ Ἐκκλησία· εἰ δὲ συνέσταται ἡ Ἐκκλησία, εὔδηλον, ὅτι τὸ Πνεῦμα πάρεστι. (l. c.)

2. Artikel. Die Inhabitation des hl. Geistes gewährt dem kirchlichen Lehramte das wahre Verständnis und die unverfälschte Fortpflanzung der geoffenbarten Wahrheit, d. i. das Charisma der Unfehlbarkeit.

Es wäre eine unnütze Wiederholung, die erleuchtende Assistenz des hl. Geistes bei dem kirchlichen Lehramt im eigentlichen Sinne nachweisen zu wollen, zumal kaum eine Richtung seiner Sendungsthätigkeit auf Erden grössere und allgemeinere Beachtung gefunden hat als diese. Nur darauf möchten wir die Aufmerksamkeit lenken, dass dieselbe ein Ausfluss seiner persönlichen Inwohnung in der Kirche als solcher ist, und auf die Art und Weise, wie sich seine Gegenwart auch in diesem Gebiete als die Gegenwart des lebendigmachenden Geistes bekundet.

Schon die Verheissungen des Herrn in seinen Abschiedsreden weisen auf diese wohlthätige Folge der Herabkunft des hl. Geistes für die berufenen Organe des kirchlichen Lehramtes hin (Jo. 14—16); der Herr verbot sogar den Jüngern, vorher Zeugnis über ihn abzulegen, da sie ohne die Assistenz des göttlichen Zeugen seiner Herrlichkeit (Act. 1, 8; Jo. 15, 26. 27; 1. Jo. 5, 6—8; Apoc. 19, 10; Act. 1, 8.) nur ungeeignete Verkünder der göttlichen Mysterien gewesen wären. Dagegen war es die erste That, zu welcher sie die empfangene Kraft des hl. Geistes trieb, vor dem Volk und dem Synedrium als Zeugen Jesu Christi aufzutreten. Die Erneuerung der Geistesgabe nach dem ersten öffentlichen Zeugnis über Christus (Act. 4, 24—31.) hatte eine Stärkung der Apostel in ihrem Amte als Zeugen der Wahrheit zur Folge: ‚Et cum orassent, motus est locus, in quo erant congregati et repleti sunt omnes Spiritu sto, et loquebantur verbum Dei cum fiducia'. (Act. 4, 31 sq.) — Auf den hl. Geist, den sie empfangen hätten, beriefen sie sich in Ausübung ihres prophetischen Amtes vor dem Synedrium: ‚Et nos sumus testes horum verborum, et Spiritus stus, quem dedit Deus omnibus obedientibus sibi'. (Act. 5, 32.) — Stephanus, dessen prophetische Zeugniskraft vom hl. Geiste kam, der kraft seines Amtes in ihm war (Act. 6, 10), erklärte die Verstockt-

heit gegen sein Zeugnis als Widerstand gegen den hl. Geist (Act. 7, 51).

Der assistirende Geist der Wahrheit lenkte die apostolische Kirche und ihren Oberhirten der Verheissung gemäss glücklich durch die erste innere Glaubenskrisis, die Ueberwindung des partikularistischen Judaismus. (Act. 10, 19 sq; 11, 12 sq. 15, 7—11; wie durch jede Krisis 1. Tim. 4, 1.) Der hl. Paulus weist auf die Kraft des göttlichen Zeugen der geoffenbarten Wahrheit hin, um den Erfolg seines apostolischen Zeugnisses zu erklären. (Rom. 15, 19; 1. Cor. 2, 2—5 sq; 1. Thess. 1, 5.) Die Eigentümlichkeit der erleuchtenden Inhabitation des hl. Geistes bestehe darin, dass er der Kirche nicht nur die Wahrheit vorstelle und bewahre (2. Tim. 1, 14: Bonum depositum custodi per Spiritum stum, qui habitat in nobis), sondern sie auch durch Ausrüstung mit intellektuellen Charismen zur Fähigkeit erhebe, nach Gottes Gesichtspunkten und den höchsten Prinzipien der Uebernatur zu urteilen. (1. Cor. 2, 12—16; auch c. 3, 1 sq.) Wie der hl. Geist die lehrende Kirche antreibt, der Wahrheit Zeugnis zu geben, so drängt er die hörende Kirche, dieses Zeugnis gläubig anzunehmen (Act. 10, 44; 1. Jo. 4, 2. 3. 6).

An die apostolischen Worte des hl. Johannes anklingend, äussert sich der hl. Ignatius folgendermassen über den Schutz, welchen der hl. Geist der in der Kirche niedergelegten Wahrheit gewährt: ‚Wenn mich auch einige dem Fleische gemäss auf Irrwege führen wollen, so geht doch der Geist nicht irre, da er aus Gott ist. Denn er weiss, woher er ist und wohin er geht, und erforscht das Verborgene. Ich rief bei ihnen, ich sprach mit lauter Stimme, mit Gottes Stimme: Achtet auf den Bischof, auf die Priesterschaft, und auf die Diakonen. — Wenn indes einige vermuteten, ich hätte dies die Spaltung vorauswissend gesagt, so ist mir derjenige, in dem ich gebunden bin, Zeuge, dass ich es von menschlichem Fleisch nicht gewusst habe. Der Geist vielmehr predigte, folgendes sprechend: Thuet nichts ohne den Bischof, bewahret euer Fleisch als Tempel Gottes, liebet die Einheit, fliehet die Spaltungen, seid Nachahmer Jesu Christi, wie er selbst des Vaters‘. (Philad. c. 7.)

Nur durch treue Hingabe an das kirchliche Lehramt nimmt der Einzelne Teil an dem Geiste der Wahrheit; wer

die Kirche als Lehrerin verschmäht, weist den hl. Geist zurück: so Irenäus in herrlicher Ausführung l. haer. l. 3. c. 40.

Dem hl. Nicephorus zufolge gründet sich die Bedeutung der Tradition als Glaubensquelle auf die Inhabitation des hl. Geistes, welcher der lebendige Urheber einer lebendigen Ueberlieferung, Entfaltung und Definition der geoffenbarten Wahrheit sei. Auch im alten Bunde war der hl. Geist das Prinzip eines lebendigen Magisteriums, und zwar durch die nicht an äussere und todte Formen gebundene Fortsetzung der Offenbarung. Nicht anders im neuen Bunde durch die Inspiration der — scheinbar unsystematisch entstandenen und gesammelten — hl. Schriften, und die Erblehre. Die göttliche Würde und Souveränität seines Waltens (ubi vult spirat) offenbare sich darin, dass er sich in der Form, die übernatürliche Erkenntnis zu vermitteln, ebensowenig a b s o l u t an todte Instrumente — die hl. Schriften — bindet, wie im Gebiet der heiligmachenden Gnade an die Sakramente, oder als Spiritus bonus deducens ad patriam an die äussere Kirchenorganisation. (Antirhet. 3. c. 7.)

Die Kirche, insbesondere die Konzilien sind so vom hl. Geiste geleitet, dass Nicephorus in apolog. pro s. imag. c. 25. vom zweiten nizänischen Konzil sagen kann: ‚Rings umschlossen vom hl. Geiste und mit den Waffen der Rechtgläubigkeit wohl ausgerüstet, zerschlugen sie die Häupter der gesetzlosen Feinde; das unter der Christenheit ewig beharrende, und der Kirche durch das Alter wertvolle und darum ehrwürdige und kostbare Dogma sicherten sie in ausgezeichneter Weise, nichts verändernd, noch etwas Neues und Unnützes ersinnend‘.

Liturgisch findet die illuminatorische Wirksamkeit des der Kirche gesandten Geistes ihre Feier in dem Dreifaltigkeitssonntag, wie sie von Leo dem Grossen in seiner ersten Pfingstrede motivirt wird: ‚Gaudeant fidelium mentes, quod in toto mundo unus Deus Pater Filius et Spiritus stus omnium linguarum confessione laudatur‘. Dieser Feier folgt das Frohnleichnamsfest, dem höchsten Geheimnisse des Kultus gewidmet, und die Feste des grössten Propheten und der beiden Apostelfürsten, dem Doppelfundamente des kirchlichen Baues. Die Gruppirung dieser Feste um Pfingsten mag vielleicht in ihren nächsten Ursachen unbeabsichtigt sein: in ihrer von der höchsten Leitung der Kirche herrührenden Idee ist sie es gewiss nicht.

Der hl. Hieronymus erkennt in v. 16. 17. des geheimnisreichen Psalmes 67 einen Hinweis auf die Einzigkeit der wahren Kirche. Niemand könne am hl. Geist der Wahrheit partizipiren, ausser als Glied Christi des Gesalbten; ebensowenig könne jemand zur geoffenbarten Wahrheit gelangen, ausser in der Gemeinschaft der Kirche. ‚Mons in quo complacuit Deo habitare in eo. Sensus iste est: Non debetis existimare, plures esse ecclesias, quae habeant ubera doctrinarum et possint credentes scientiae lacte nutrire. Una est Ecclesia et unus Christus sponsus Ecclesiae. In nullo enim alio inhabitabit jugiter Spiritus stus, nisi in Salvatore.‘ (brev. in ps. 67, 16. 17.)

Die beiden Testamente der hl. Schrift seien gewissermassen die sakramentale Hülle, unter welcher der Geist der Wahrheit bei der Kirche sei und bleibe. (l. c. adv. 13.)

3. Artikel. Die Inhabitation des hl. Geistes in der Kirche gewährt dem priesterlichen Amte die Kraft wirksamer Gnadenspendung und Heiligung.

1. Die Mitteilung der heiligmachenden Gnade an die Seelen ist die fernere Aufgabe des kirchlichen Ministeriums und konstituirt das priesterliche Amt. Die Heiligung, welche unmittelbar die Rechtfertigung oder Begnadigung zur Folge hat und ihren Effekt mit einschliesst, ist ein Vorrecht der göttlichen Kausalität; denn diese allein vermag einen innerlichen Einfluss mit sicherm Erfolg auf die Disposition des freien Willens auszuüben. Weder das Ministerium des priesterlichen Amtes noch die Sakramente können als bewirkende Ursachen (zweiter Ordnung) bezüglich der Heiligung genannt werden; eine solche ist nur die freie sittliche Kraft, welche von keiner andern als der göttlichen Kausalität unmittelbar, innerlich und physisch erfasst oder beeinflusst werden kann. Alle zur Mitteilung der göttlichen Einflüsse, d. i. der Gnade mitwirkenden Ursachen, wie das Verdienst Christi, die Sakramente, das priesterliche Amt haben den Charakter instrumentaler oder vermittelnder Ursachen. Das Wesen der letztern scheint uns darin zu liegen, dass sie nicht selbst die Wirkung hervorbringt, sondern die Verbindung zwischen der wirkenden Ursache und dem leidenden Subjekte, sei es ex parte agentis sive subjecti patientis herstellt. Letztere Form der vermittelnden Ur-

sächlichkeit wird zumeist Disposition oder Vorbereitung genannt. So stellt der Meissel die Verbindung der künstlerischen Kausalität mit dem zu bildenden Stoffe her; der Arm und die gesamte leibliche Organisation des Künstlers ist im Vergleich zu den äussern Kunstwerkzeugen wiederum eine Instrumentalursache höhern Ranges, weil enger mit der hervorbringenden Ursache verbunden. So stellt das Buch, die Rede u. dgl. die Verbindung zwischen dem erkennenden Geiste und einem Erkenntnisobjekt her, und ist demnach eine instrumentale Ursache des Wissens und Erfahrens. Die Sakramente stellen in ganz ähnlicher Weise die Verbindung zwischen einer gewissen Form der göttlichen Gnadenwirksamkeit und dem zu heiligenden Subjekte her, und zwar (ex parte Dei) seitens Gottes. Sie thun dies nicht in Folge eines Bedürfnisses oder einer Insuffizienz des heiligenden Prinzips, wie der menschliche Geist äusserer Zeichen bedarf, um auf die Erkenntnis oder das Gemüt anderer einzuwirken, sondern gemäss freier göttlicher Einsetzung, deren teleologische Gründe zu entwickeln hier nicht notwendig ist. Nicht die Sakramente, nicht ihre Form, nicht ihre Materie, nicht ihre Spender wirken auf den freien Willen, — denn sie können ihn nicht erreichen, — sondern der hl. Geist; jedoch wird sein Gnadeneinfluss durch die Sakramente dem dafür empfänglichen, physisch und moralisch proportionirten Subjekte zugeleitet (applicatur). Wenn wir die Sakramente mit den äussern Instrumenten der bildenden Kunst vergleichen können, so ist der Spender oder das priesterliche Amt dem Arm oder der Hand des Künstlers analog; wie diese ihren Impuls von dem sensitiven — konnaturalen — Centralorgan des Hauptes empfangen, und dieses unmittelbar die Impulse des künstlerischen Geistes aufnimmt, so steht das priesterliche Ministerium unter dem Einflusse der Menschheit Christi und ihres Verdienstes, als des am unmittelbarsten mit der heiligenden Kraft der Gottheit (vis sanctificatrix) verbundenen Hauptes der Kirche.

Die Spendung der Sakramente ist zwar das Centrum der priesterlichen Wirksamkeit in der Kirche, aber sie erschöpft dasselbe nicht. Da die Funktionen des priesterlichen Amtes ihren Zweck in der Gnadenmitteilung durch die gottverordneten Gnadenmittel haben, so beschäftigen sie sich teils mit der Sakramentenspendung selbst, teils mit der Vorbereitung des sie empfangenden Subjektes, teils mit der Erflehung vermehrter

Freigebigkeit seitens des göttlichen Gnadenspenders. Auf die Sakramente selbst beziehen sich die Weihungen der dazu gehörigen Materien, Geräte, Kirchen u. dgl.; auf die Disposition der Empfänger wirkt die Kirche, wie jede geschöpfliche Ursache, mittelbar hin, nämlich durch Vorstellung des Zwecks, des Erfolges (in den Heiligen), der Beweggründe, demnach durch Paränese, Symbolik, Heiligenverehrung und ähnliches. Hinsichtlich der Freigebigkeit, mit welcher sich die göttliche Gnade in den Sakramenten ergiesst, ist vor allem festzuhalten, dass die wesentliche Gnade eines jeden Sakramentes von nichts anderm als der Rücksicht auf das Verdienst Christi — und der notwendig erforderlichen Disposition des Empfängers — abhängig ist: die Sakramente wirken (ex opere operato) in der Kraft des Leidens Christi. Hiedurch ist jedoch keineswegs ausgeschlossen, dass Gott — abgesehen von der Rücksicht auf die bessere Disposition des Empfängers — auch mit Rücksicht auf die grössere Glaubensandacht und die sorgfältigere Entwicklung der liturgischen Formen und Ceremonien, — deren Wurzel immer wieder das Verdienst Christi bleibt, — also in Zeiten stärkerer Bethätigung des kirchlichen Geistes in Haupt und Gliedern ein Uebermass von Gnade durch die Sakramente gewähre. Gewiss ist die lebendigere und gläubigere Erfassung der liturgischen Funktionen durch Klerus und Laien nicht ohne sekundären Einfluss auf das Mass, in welchem der hl. Geist die übernatürlichen Lebenskräfte und Lebenstriebe in überfliessender Freigebigkeit mit den sakramentalen Gnaden einflösst. Was bei den Sakramenten nur sekundär gilt, ist in dem sehr weiten Gebiet der Sakramentalien von primärer Bedeutung, und sollte verhindern, dass letztere allzuleicht auch noch in unsern Tagen dem Rationalismus preisgegeben werden.

2. In Folgendem soll nun in positiver Weise gezeigt werden, wie Schrift und Väter, sowie die liturgischen Formeln selbst die heiligende Wirksamkeit der Kirche in ihren verschiedenartigen Aeusserungen auf die Sendung des hl. Geistes zurückführen.

Wenn Christus seinen Aposteln den hl. Geist als die Kraft verhiess, mit welcher sie selbst getauft und ausgerüstet würden, um mit derselben Gotteskraft auch die Völker zu taufen, so ist damit nichts anderes versprochen, als die Salbung

der Kirche zu ihrem priesterlichen Amte. (Act. 1, 2; 1 Cor. 12, 13.) Petrus säumte nicht, die selbstempfangene Geistestaufe dem an Pfingsten versammelten Volke als Besiegelung ihrer Rechtfertigung anzubieten und zu spenden. (Act. 2, 38. 39.) — Nach Act. 2, 41—47 begann die Kirche am Pfingsttag nicht blos ihr Lehramt, sondern auch ihr Kultusleben auszuüben. (cf. Thom. in lect. 5. fer. 6. infra octav. Corp. Chr.) Die Act. 4, 32—37. geschilderte Steigerung des Liebeslebens in der apostolischen Kirche lässt sich unschwer als die segensreiche Folge der in v. 31. gemeldeten zweiten Geistesausgiessung erkennen, zumal da 2, 42—47 ganz ähnlich die Wirkungen der Pfingstgnade schildert. Der in der Kirche und ihrem Oberhaupt gegenwärtige Geist wurde durch die heuchlerische Lüge des Ananias beleidigt, und offenbarte sofort seine und seiner Kirche Heiligkeit als eifernder Geist des Gerichtes. (Act. 5.) — Als Geist des Friedens und des Trostes gewährte er der Kirche die süsse Frucht der aus seiner Gnadengegenwart in sie einströmenden Heiligkeit. (Act. 9, 31.) — Seine (sichtbare) Spendung erschien Petrus als ein sicherer Beweis dafür, dass die Werke des alttestamentlichen Ritus nicht Bedingungen der innern Heiligkeit seien. (Act. 15, 8; Gal. 3, 2.) — Dass der hl. Geist in den apostolischen Segenswünschen als die Fülle aller heiligen Gaben miterwähnt oder mitgedacht werde, wurde schon früher erwähnt. — Auf ihn, als den gottgegebenen Geist der Heiligung, der seine Organe zur heiligenden Wirksamkeit drängt, berief sich Paulus zur Rechtfertigung seines Schreibens an die Römer. (Rom. 15, 15—19.)

Die Inhabitation des hl. Geistes macht die Kirche nach 1. Cor. 3. zu einem auf Christus als Fundament aufgeführten Heiligtum Gottes, dessen Beschädigung durch Schisma sich deshalb als Frevel an Gottes hl. Eigentum darstellt. (cf. Eph. 2, 19—21.) — Der Apostel will in 1. Cor. 3. das Parteiwesen innerhalb der Kirche verurteilen, und stellt seine Thesis 3, 1—3. auf. Zum Zwecke der Beweisführung erörtert er das Verhältnis des menschlichen Ministeriums zur göttlichen Wirksamkeit 4—8. Sodann zeigt er die verschiedenartige Mitwirkung der Menschen zu Gottes Werk und Bau, und deren Prüfung durch Gottes Gericht 8—15. Jetzt kann er die schismatischen Versuche als einen Zerstörungsversuch von Gottes Tempel brandmarken 16—20. Schluss 21—23.

Ehe der hl. Paulus zur Behandlung der Geistesgnaden (spiritualia) übergeht, stellt er als Grundsatz auf, dass der hl. Geist ebensowenig mit der Sünde verträglich, als eine verdienstliche Handlung ohne ihn möglich sei. (1. Cor. 12, 3.) Daher dürfe nichts Unheiliges auf ihn, den hl. Geist einer hl. Kirche zurückgeführt werden, wohl aber sei er die Quelle alles wirklich Heiligen, welches durch die mannigfaltigen Charismen, Aemter und persönlichen Wirksamkeiten in der Kirche erreicht werde. (12, 4—11.) In dem einen Geiste der Heiligkeit hat die Kirche der Nationen mit der Kirche der Verheissung Zutritt zum Vater (Eph. 2, 18; Phil. 3, 3); durch ihn begehrt sie nach der Wiederkunft Jesu (Apoc. 22, 17); er selbst aber ruht auf jenen, welche durch ihn wahrhaft heilig und des göttlichen Wohlgefallens würdig werden. (1. Petr. 4, 14.) — Die ungestörte und bereitwillig geförderte Entfaltung seiner heiligenden Kraft ist der Wunsch des Apostels. (1. Thess. 3, 12, 13; 2 Thess. 3, 5.) — Er ist insbesondere den Organen der Kirche nicht als ein todtes Unterpfand, sondern als eine lebendige Gotteskraft gegeben, welche nach ihrer Bethätigung und Erneuerung in dem erwählten Werkzeug verlangt. (2. Tim. 1, 6. 7.) — Wer sich von der Kirche trennt, trennt sich vom hl. Geiste (Judas 19); denn das Kriterium der wahren Gottesliebe, welches Johannes (1. Jo. 4, 8—13) aufstellt, ist nicht blos auf das Individuum des Nächsten, sondern noch viel mehr auf die sichtbare Kirchengemeinschaft anzuwenden.

Erfüllt von dem lebendigmachenden Geiste der Heiligkeit erscheint die Kirche dem Origenes als die Mutter aller Gotteskinder (ad prov. 17, 21): ‚Es ist auch unsere Mutter die Kirche, welche sich Gott dem Vater im hl. Geiste verbunden hat: denn immer bringt er durch sie Söhne und Töchter zur Geburt, und über die zur Erkenntnis und Weisheit Gottes Herangebildeten freut sich Gott unser Vater und unsere Mutter, die Kirche‘.

In dem Ausdruck Mat. 5, 13. findet Eusebius von Cäsarea einen Hinweis auf die enge Verbindung des hl. Geistes mit dem apostolischen Amte zur Heiligung der Erde. (fr. 14. theoph. ad l. c.) — Die Heiligung kräftigt die Seele, wie die Nahrung den Leib; daher ist der Segen der durch die Sakramente ausgegossenen Gnade für die Kirche ebenso notwendig, wie der Erntesegen für die natürliche Gesellschaft. So Atha-

nasius zu ps. 32. 19: ‚In der Zeit der Verfolgung, sagt er, wenn die geistlichen Nahrungsmittel nicht vorhanden sind, wird sie der Herr selbst durch den hl. Geist ernähren‘ [1]). Wie die drei ersten Sakramente dieser Idee entsprechen, entwickelt er zu ps. 22. Ebenso Gregor v. Nyssa s. in asc. D. zum selben Psalm.

Die Form, in welcher der Geist der Heiligung durch die einzelnen Sakramente wirkt, ist der göttlichen Bestimmung gemäss trotz scheinbarer Aehnlichkeit einiger Sakramente wesentlich verschieden. Hebr. 6, 4—6. giebt Athan. Gelegenheit, den tiefgehenden Unterschied zwischen der Sündentilgung durch Taufe und Busse darzulegen: ‚Das im Hebräerbrief Gesagte schliesst die Busse der Sünder nicht aus, sondern offenbart, dass die Taufe der katholischen Kirche nur eine einmalige ist, und dass es keine zweite giebt. . . . Es ist nämlich nicht unmöglich, Busse zu thun; aber es ist unmöglich, uns durch die Busse neu zu schaffen. Es ist nämlich ein grosser Unterschied: Der Büssende hört zwar auf zu sündigen; aber es bleiben ihm die Narben der Wunden; der Täufling dagegen zieht den alten Menschen aus, und wird durch die Gnade des Geistes von oben herab wiedergeboren‘. (ep. 4. ad Ser. c. 13.)

Das Wasser, mit welchem der Herr die zu heiligem Leben befruchtende Kraft des hl. Geistes vergleicht, ist nach Cyrill von Jer. sehr geeignet, die Unentbehrlichkeit und Akkommodationsfähigkeit dieses göttlichen Lebensprinzips für die verschiedenartigen Formen, in welchen sich die Idee der Heiligkeit in den Ständen der Kirche ausbildet, zu versinnbilden [2]). Durch die Sakramente und das kirchliche Ministerium senden Vater und Sohn immerfort den hl. Geist; die Menge der Segnungen aber, mit welchen er einkehrt, richtet sich nach der positiven Vorbereitung des Empfängers. (cat. 17, 35—38.) — Die Wirksamkeit des die Kirche erfüllenden hl. Geistes ist durch den Typus der Wolkensäule dargestellt. (Greg. Naz. orat. 39. in s. lum. c. 17.) —

Nicht aus der geringwertigen natürlichen Materie, son-

1) Ἐν καιρῷ, φησί, διωγμοῦ, μὴ συνισταμένων τῶν νοητῶν τροφῶν (der Sakramente), αὐτὸς ὁ Κύριος διὰ Πνεύματος ἁγίου θρέψει αὐτούς. (exp. in ps.)

2) cat. 16. n. 11. 12. wie dasselbe Wasser in verschiedenen Pflanzen in eigenartige Säfte, und dasselbe Licht in verschiedene Farben umgewandelt wird. Aehnlich schildert *Caesarius* den hl. Geist als die Seele der Kirche dial. 1. interrog. 43.

dern aus der Einsetzung Christi und der Herabkunft des hl. Geistes empfangen die Sakramente ihre Würde und Kraft; je gewöhnlicher die Materie sei, desto klarer weise der Glaube auf die Gegenwart des göttlichen Gnadenspenders hin. So Gregor von Nyssa serm. in bapt. Chr. ‚Diese Wohlthat spendet jedoch nicht das Wasser: — sonst wäre es das Höchste in der ganzen Schöpfung; sondern Gottes Anordnung und die Herabkunft des hl. Geistes zu unserer Befreiung‘. Desgleichen von der Firmung, Eucharistie und Priesterweihe (l. c. t. 3. 581 sq). Die besondere Gegenwart des hl. Geistes, welcher als heiligende Kraft zur Spendung der Sakramente herabsteigt, schliesst die Gnadengegenwart des Vaters und Sohnes nicht aus (l. c. p. 585. C.); vielmehr wird die Frucht der messianischen Verdienste und der Wille des Vaters vermöge seiner Gegenwart wirksam: . . . ‚Derjenige, der die Täuflinge lebendig macht, ist der Geist. . . . Er belebt jedoch nicht, indem er zur Vollendung einer solchen Gnade allein im Glauben aufgenommen wird, sondern es muss der Glaube an den Herrn vorausgesetzt werden, durch welchen die lebendigmachende Gnade den Gläubigen zu teil wird, wie vom Herrn gesagt wurde, dass er lebendig mache, welche er will. (Jo. 5.) Aber da auch die durch den Sohn vermittelte Gnade von der ungezeugten Quelle abhängt, deshalb belehrt der Unterricht, dass der Glaube an den Namen des Vaters vorangehen solle, der alles belebt (1. Tim. 6, 13); so dass also die von dorther entströmende belebende Gnade wie aus einer Quelle durch den eingebornen Sohn, welcher das wahre Leben ist, hervorquillt, und durch die Wirksamkeit des hl. Geistes in den Gewürdigten vollendet wird‘ [1]).

Didymus führt die Begriffe, welche in der Inhabitation des hl. Geistes als Prinzips der Heiligung für die Kirche beschlossen sind, zuerst übersichtlich, dann ausführlich im An-

1) Το δὲ ζωοποιοῦν τοὺς βαπτιζομένους τὸ Πνεῦμα ἐστί . . . ζωοποιεῖ δὲ οὐκ αὐτὸ μόνον εἰς τὴν τελείωσιν τῆς χάριτος ταύτης διὰ τῆς πίστεως λαμβανόμενον, ἀλλὰ χρὴ τὴν εἰς τὸν Κύριον προϋποκεῖσθαι πίστιν, δι᾽ ἧς ἡ ζωτικὴ χάρις τοῖς πιστεύσασι παραγίνεται, καθὼς εἴρηται παρὰ τοῦ Κυρίου, ὅτι οὓς θέλει ξωοποιεῖ. Ἀλλ᾽. ἐπειδὴ καὶ ἡ διὰ τοῦ Υἱοῦ χάρις ἤρτηται τῆς ἀγεννήτου πηγῆς, διὰ τοῦτο προηγεῖσθαι τὴν εἰς τὸ ὄνομα τοῦ Πατρὸς πίστιν ὁ λόγος διδάσκει, τοῦ ζωογονοῦντος τὰ πάντα (1. Tim. 6, 13.) . . . ὡς ἂν ἐκεῖθεν ἀφορμηθεῖσαν τὴν ζωοποιὸν χάριν, καθάπερ ἐκ πηγῆς τίνος τὴν ζωὴν πηγαζούσης διὰ τοῦ μονογενοῦς Υἱοῦ, ὅς ἐστι ἡ ἀληθὴς ζωὴ τῇ ἐνεργείᾳ τοῦ Πνεύματος τελειοῦσθαι τοῖς ἀξιουμένοις. (l. c. lib. adv. Maced. c. 19. 20.)

schluss an die einzelnen Schriftstellen aus. (de trin. l. 2. c. 12. p. 668—681.) — Die Superabundanz der Gnadengaben, deren sich die neutestamentliche Kirche erfreut, entspringt dem hl. Chrysostomus zufolge aus der ihr zu teil gewordenen ungeschaffenen Gabe des hl. Geistes. Aus dieser quillt dem neutestamentlichen Priestertum seine Würde und Kraft (de sac. l. 3. c. 4. und 5; item hom. 51. al. 50. in Jo. 7. n. 2); aus ihr die Fähigkeit der Fortpflanzung von Geschlecht zu Geschlecht, ein Vorzug der zeitlich und räumlich universalen Organisation des neuen Bundes (hom. 51. al. 50. n. 2. in Jo. 7); aus ihr die reiche Mannigfaltigkeit der der Kirche gewährten Charismen. (hom. de res. c. 8.) — Wenn auch der Einzelne nicht persönlich an allen Formen der Geistesgnade partizipire, so erfreut er sich doch als Glied der einen Kirche aller im Verlauf der Zeit und allenthalben gewährten Charismen; auch für den Einzelnen sind sie ein Unterpfand der göttlichen Inhabitation. (l. c.)

Cyrill von Alexandrien erklärt den 23. Psalm zunächst als eine Schilderung des natürlichen Gottestempels; in seinem höhern Sinn vom übernatürlichen Gottesbau der Kirche, welche durch den einwohnenden hl. Geist dem Herrn geweiht und geheiligt ist: ‚Es ist möglich, bildlich unter dem Erdkreis die Kirche, unter dem Meere die Versuchungen, unter den Flüssen die süssen Gaben des hl. Geistes zu verstehen und zu sagen, dass er die Kirche, in welcher Gott wohnt, inmitten der Versuchungen so befestigt, begründet, und bereit gemacht hat, den hl. Geist aufzunehmen, von welchem sich wie die Flüsse aus der Quelle die mannigfaltigen Gnadengaben ergiessen‘. (ad l. c.) So wohne Gott dem ps. 45, 5. gemäss in der Kirche, wie in den heiligen Seelen, indem er sie durch die Mitteilung seines hl. Geistes heilig macht. (ad ps. 45, 5.) —

Als das in seiner ungeschaffenen Proprietät ungeteilte Prinzip der Heiligung gestaltet er sich dem Organismus der Kirche entsprechend in den von ihm ausgehenden Gnadeneinflüssen vielfältig. ‚Der Geist wirkt die Ausspendung der Gnadengaben in einem jeden unterschiedlich, damit, wie dieser dichte und irdische Leib aus Teilen besteht, so auch Christus oder vielmehr sein Leib, d. i. die Kirche durch die vielfältige Menge der Heiligen den vollkommensten geistlichen Bestand besitze‘. (explan. in 1. Cor. 12, 9.) Durch die höhere Ein-

heit seiner persönlichen Inhabitation und deren unmittelbaren Einfluss (τῆς ἀγαπῆς τὸν σύνδεσμον), die Liebe, schliesse er die vielfach gestalteten Glieder zu einer lebendigen Einheit zusammen. (l. c. in 1. Cor. 12, 12.) — Im einzelnen zeichnet Cyrill seine heiligende Wirksamkeit im Sakramente der Taufe unter dem Bilde des Hyssop (ad ps. 50, 9); die Gnade der Firmung findet er in ps. 50, 14. vorbedeutet: ‚Wir wurden gerettet, indem wir durch die Taufe von der Last der Sünde befreit wurden; und wir wurden befestigt durch den fürstlichen Geist, was die vom hl. Geist empfangene Mannhaftigkeit bedeutet. Wenn einer diese gewinnt und in seinem Geiste begründet, wird er ganz und gar über alle seine Neigungen herrschen und auch der teuflischen Uebermacht überlegen sei, indem er den Geist als Herrscher in sich hat. Welche nämlich vom Geiste Gottes geleitet werden, sagt er, diese sind Kinder Gottes‘. ‚Er wird der Welt verschlossen, dem himmlischen Bräutigam hingegen geöffnet; die Quelle aber wird mit dem hl. Geiste, mit welchem wir nach der Taufe gesalbt werden, besiegelt‘ [1]).

Im Kampf gegen die Ikonoklasten schützte der hl. Nicephorus die Kirchenbauten und die katholische Kirche selbst als Gottesbau vor der doppelten Verunehrung durch Anfeindung der hl. Bilder und den Vorwurf des Götzendienstes mit dem Hinweis auf den hl. Geist, der im Namen seines Senders von dem Gotteshause Besitz genommen habe. Durch seine Gegenwart seien die Kirchen mitsamt ihrem liturgischen Schmuck heilig und unverletzlich. (antirhet. 2. adv. Const. Copr. c. 54. pro s. imag. c. 27.)

Die den liturgischen Bildern zugefügte Unbill ist eine Injurie gegen den hl. Geist, weil dieser die dem Bilde erwiesene Verehrung auf Gott überträgt: ‚In welchem die Verehrung des Abbildes zu dem Urbild emporsteigt‘ [2]); denn in

1) Σεσώσμεθα δὲ τὸ τῆς ἁμαρτίας φορτίον ἀποπεμψάμενοι διὰ τοῦ ἁγίου βαπτίσματος· καὶ ἐστηρίχθημεν τῷ ἡγεμονικῷ Πνεύματι, ὅπερ ἐστιν ἡ διὰ τοῦ ἁγίου Πνεύματος εὐανδρία· ἣν εἴπέρ τις ἕλοιτο καὶ ἐνοικίσαιτο κατὰ νοῦν, ἄρξει πάντως τῶν ἑαυτοῦ θελημάτων καὶ πλεονεξίας ἀμείνων ἔσται διαβολικῆς, ἡγεμονοῦν ἔχων ἐν ἑαυτῷ τὸ Πνεῦμα· ὅσοι γὰρ, φησι, Πνεύματι Θεοῦ ἄγονται, οὗτοί εἰσιν υἱοὶ Θεοῦ. In der Erklärung zu Cant. cant: Hortus conclusus, fons signatus: Κέκλεισται μὲν τῷ κόσμῳ, τῷ δὲ ἐπουρανίῳ νυμφίῳ ἠνέωκται· ἡ δὲ πηγὴ τῷ ἁγίῳ Πνεύματι ἐσφράγισται, ᾧ χριόμεθα μετὰ τὸ βάπτισμα.

2) Ἐν ᾧ δὴ ἡ τῆς εἰκόνος τιμὴ ἐπὶ τὸν ἀρχέτυπον ἀναβαίνει.

ihm dient die Kirche dem Herrn als Priesterin. (pro s. imag· c. 9.) Wenn er nicht sofort die der jungfräulichen Kirche — welche wie Susanna von jenen zwei gleissnerischen Greisen angefochten werde — zugefügte Schmach räche, so sei der Grund in höhern Zwecken zu suchen [1]). — Die Stellen ps. 65, 4; 1. Tim. 2, 8; Jo. 4, 21. geben ihm Gelegenheit, die Kirche als katholischen Bau für die Stätte der wahren Gottesverehrung zu erklären (l. c. c. 36). Als Gemeinschaft aller Gläubigen ist die Kirche der Tempel des hl. Geistes, und ist durch seine Gnadengegenwart gegen die Möglichkeit eines unheiligen Kultus geschützt. Da der hl. Geist der Führer der hl. Braut zum Bräutigam Christus ist, welcher sie nicht nur mit ihm verbindet und heiligt, sondern auch in dieser Verbindung und Heiligkeit erhält, so ist es unmöglich, dass die Kirche je vom rechten Weg abirre. (l. c. c. 36.)

Es sei nämlich ein Vorzug der neutestamentlichen Kirche, dass das Gesetz Gottes ihr inneres unverlierbares Eigentum und Lebensprinzip geworden sei. Nicht minder ist die Kirche ihrerseits ganz und gar vom Geiste Gottes in Besitz genommen, und zwar objektiv mit unentreissbarer Festigkeit und subjektiv mit unvergänglicher Treue. Der Geist der Heiligkeit ist eben die innerste Seele der Kirche [2]).

Die Wirkung der Taufe wird dem hl. Johannes Damaszenus zufolge durch das Wasser als instrumentale und das Herabsteigen des hl. Geistes als der prinzipalen Ursache erzielt; wie es auch dem Doppelwesen des Menschen entspreche: ‚Er hat uns die Vorschrift gegeben, durch das Wasser und den Geist zur Wiedergeburt zu gelangen, indem der hl. Geist auf das Gebet und die Anrufung über das Wasser herabkömmt. Da nämlich der Mensch ein Doppelwesen aus Seele und Leib ist, so hat er uns auch eine doppelte Reinigung durch das

1) l. c. c. 9. Κἂν τὰ τούτων νεανιεύματα τὸ ἐν Δανιὴλ Πνεῦμα τέως ἀναβάλλεται, ἢ μεταμελήσειν αὐτοῖς τῶν ἀθέως δρωμένων, ἢ γοῦν ἐμβαθύνοντας, ἐπὶ ταῖς τοιαυταῖς ἀνοσιουργίαις, τῆς σφῶν αὐτῶν θρασύτητος καὶ ἀπονοίας ἀξίας ἀποτιννύναι τὰς δίκας.

2) l. c. c. 52 c. med. c. u. a.: Ἐνταῦθα τῶν τὰ ἐυαγγελικὰ δεδεγμένων ἐντάλματα, ἀντὶ πλακῶν λιθίνων τὰς καρδίας, καθάπέρ τινες λαμπρὰς καὶ διαφανεῖς στήλας ὑπέθετο, καθ᾽ ἃς οἱ θεῖοι νόμοι οὐκ ἐξ ἐπιπολῆς ἐγχαράσσονται, ἀλλὰ διὰ βάθους εἰσδύονται διϊκνούμενοι εἰς τὰ μυχαίτατα τῆς καρδίας πτυκτία, ἐν οἷς ἀνεξάλειπτα συντηρεῖται διαιωνίζονται καὶ τῷ παντὶ χρόνῳ ἀνάλωτα διαμένοντα. . . .

Wasser und den Geist gegeben. Der Geist erneuert uns nämlich nach dem Bild und Gleichnis innerlich, das Wasser aber reinigt den Leib der Sünde und befreit ihn vom Verderben vermöge der Gnade des Geistes, und während das Wassor das Bild des Todes erfüllt, spendet der Geist das Unterpfand des Lebens' [1]). Die Wirksamkeit des hl. Geistes und seines materiellen Werkzeuges in diesem Sakrament finde sich in einigen Vorbildern vorbedeutet, wie in der Wolkensäule, welche das Volk durch das rote Meer hindurchführte. ‚Ein zweites (Vorbild) ist der Durchgang durch das Meer und die Wolke: die Wolke ist nämlich ein Sinnbild des Geistes, das Meer hingegen des Wassers' [2]).

3. Nach Hilarius ist die Theophanie bei der Taufe Christi eine Offenbarung der sakramentalen Thätigkeit des hl. Geistes in uns: ‚Ut ex eis quae consummabantur in Christo cognosceremus, post aquae lavacrum et de coelestibus portis stum in nos Spiritum involare et coelesti nos gloriae unctione perfundi, et paternae vocis adoptione Dei filios fieri, cum ita in nos dispositi sacramenti imaginem ipsis rerum effectibus veritas praefiguraverit'. (com. in Mat. 2. n. 6.)

Die mannigfaltige Wirksamkeit des der Kirche als Lebensprinzip eingeflössten Gottesgeistes in ihren Gliedern wird von Ambrosius in seinem tract. in symb. Ap. c. 6 und 7. geschildert: ‚Iste est qui die Pentecostes super Apostolos descendens diversas eis impertitus est linguas, s. Joël prophetae vaticinium complens. Iste est qui in s. martyribus loquens, diabolum et adversarios Christi vicit. Iste est qui Paulum implevit et in Apostolatus ministerium segregavit. Iste est, qui diversa dona sua in singula membra Domini Christi usque in finem mundi

1) Ἐντολὰς δὲ ἡμῖν δέδωκεν δι' ὕδατος ἀναγεννᾶσθαι καὶ Πνεύματος, δι' ἐντεύξεως καὶ ἐπικλήσεως τῷ ὕδατι ἐπιφοιτῶντος τοῦ ἁγίου Πνεύματος. Ἐπειδὴ γὰρ διπλοῦς ὁ ἄνθρωπος, ἐκ ψυχῆς τε καὶ σώματος, διπλῆν ἡμῖν ἔδωκε καὶ τὴν κάθαρσιν δι' ὕδατος τε καὶ Πνεύματος· τοῦ μὲν Πνεύματος τὸ κατ' εἰκόνα καὶ καθ' ὁμοίωσιν ἐν ἡμῖν ἀνακαινίζοντος, τοῦ δὲ ὕδατος, διὰ τῆς τοῦ Πνεύματος χάριτος καθαίροντος τὸ σῶμα τῆς ἁμαρτίας καὶ τῆς φθορᾶς ἀπαλλάττοντος, καὶ τὴν τοῦ θανάτου εἰκόνα ἐκπληροῦντος τοῦ ὕδατος, τὸν δὲ τῆς ζωῆς ἀῤῥαβῶνα παρεχομένου τοῦ Πνεύματος. (de fid. orth. l. 4, c. q.)

2) Δεύτερον, τὸ διὰ τῆς θαλάσσης καὶ τῆς νεφέλης· σύμβολον γὰρ ἡ μὲν νεφέλη τοῦ Πνεύματος, ἡ θαλάσσα δὲ, τοῦ ὕδατος. (l. c.)

operatur. Iste est qui non solum a nobis tristitias et moerores et malas turpitudinum cogitationes expellit, verum etiam Dei in nobis memoriam tribuit. (ps. 76.) . . . Iste est qui nobis recte credentibus et bene operantibus adveniens tenebras et angustias et pusillanimitatem cordis expellens et sua nos luce illuminans, miscet sensui nostro sensum Christi, ut vitam nostram quae in Christo abscondita est cogitemus, et in aeternis et superventuris saeculis, qui noster status sit, consideremus, sequentes Filium Dei Jesum . . . c. 7. Iste est Spiritus stus qui lapsos erigit et jacentibus occasionem tribuit resurgendi, singula quaeque juxta diversitatem meritorum et Patris ac Filii voluntatem dispensans' . . . (Sap. 7, 22.)

Die belebende Wirksamkeit des hl. Geistes in der Kirche werde durch kein Symbol so gut versinnbildet, wie durch das Wasser: ,Viva est enim aqua gratiae spiritalis, eo quod mentis interna purificet, et omne animi peccatum abluat, occultorumque mundet errorum'. Damit jedoch niemand verleitet werde, die Aseität des hl. Geistes in Folge dieses Sinnbildes in Zweifel zu ziehen, werde das vom Heiland verheissene und gegebene Wasser als Fluss und Quelle bezeichnet.

,Ergo flumen est Spiritus stus, et flumen maximum, quod sec. Hebraeos de Jesu fluxit in terris, ut ex ore Esaiae accepimus prophetatum. (66.) Magnum hoc flumen, quod fluit semper et numquam deficit. Nec solum flumen, sed etiam profusi impetus et magnitudinis redundantis, sicut etiam David dicit, ,quia fluminis impetus laetificat civitatem Dei'. Neque enim civitas Dei illa Hierusalem meatu alicujus fluvii terrestris abluitur, sed ille ex vitae fonte procedens Spiritus stus, cujus nos brevi satiamur haustu, in illis coelestibus Thronis Dominationibus et Potestatibus, Angelis et Archangelis redundantius videtur effluere pleno septem virtutum spiritalium fervens meatu. Si enim fluvius riparum editis superfusus exundat, quanto magis Spiritus omnem supereminens creaturam, cum reliqua tamquam inferiora nostrae mentis arva perstringat, caelestem illam creaturarum naturam effusiore quadam sanctificationis ubertate laetificat? Nec moveat quod vel hic dixit flumina vel alibi septem spiritus: . . . Unum ergo flumen, sed multi spiritalium donorum meatus'. Das Wasser des ewigen Lebens verliere indessen die Vorzüglichkeit und Ursprünglichkeit der Quelle nicht, indem es sich im hl. Geiste ergiesse.

Darum sage der Herr: ‚Fiet in eo *fons* . . . (Jo. 4, 14.) Hic fons utique gratia spiritalis est fluvius ex vivo fonte procedens; fons igitur vitae etiam Spiritus stus est. (Is. 66, 12.) . . . Quis autem dubitet, flumen esse vitae Dei Filium, de quo aeternae vitae flumina profluebant? — Bona ergo spiritalis gratia. Quis hunc fontem dabit pectori meo? In me saliat, in me fluat vitae largitor aeternae! Superfluat in nobis fons iste, non effluat. . . . Quomodo hanc aquam tenebo ne effluat, ne labatur? Quomodo vas meum conservabo, ne qua penetrans rima peccati aeternae vitae distillet humorem? Doce nos, Domine Jesu‘! (de Sp. s. l. 1. c. 19 und 20.) Die der gesamten civitas Dei wie ihren einzelnen Gliedern gewährte Gottesgnade wird fons aquae salientis genannt, weil sie in der hypostatischen Sendung und Inhabitation des hl. Geistes besteht.

Trotz der besondern Inhabitation des hl. Geistes in der Kirche ist die dreieinige Gottheit als die gemeinsame und ungeteilte Ursache der sakramentalen Gnadenspendung anzuerkennen (de sacr. l. 6. c. 2. s. o. p. 124 sq.), die besondere Anteilnahme des hl. Geistes jedoch als des gesendeten Gnadenspenders nicht ausgeschlossen, sondern mitgegeben. Er steigt herab, um in der Taufe (de sacr. l. 1. c. 5), in der Firmung (l. c. l. 6. c. 2), in der Eucharistie (de Sp. s. l. 3. c. 18), in der Busse (de poen. l. 1. c. 2) die Aufgabe seiner Sendung zu erfüllen. Seine Wirksamkeit in der Taufe sei vorgebildet a) durch sein schöpferisches Schweben über den Wassern; b) durch die Taube Noahs (corvus est figura peccati, quod exit et non revertitur, si in te quoque justi custodia et forma servetur); c) durch die Wolke, welche den Durchgang im roten Meere schützte; d) durch den zum Teiche Bethesda herabsteigenden Engel: illis Angelus descendebat, tibi Spiritus stus. (de init. l. cap. 3.)

Den eigentümlichen Fortschritt der Gnadenmitteilung in Taufe und Firmung führt Ambrosius in einem schönen Bilde, das auch in den Katakomben Roms zur Darstellung gelangt ist, aus: ‚Tibi reservatum est, ut aqua et regeneret ad gratiam, sicut illa generavit ad vitam. Imitare illum piscem, qui minorem quidem adeptus est gratiam, tamen tibi debet esse miraculum. In mari est et super undas est. In mari est et super fluctus natat. In mari tempestas fuerit, stridunt procellae, sed piscis natans non demergitur, quia natare consuevit. Ergo tibi

saeculum hoc mare est. Habet diversos fluctus, undas graves, saevas tempestates. Et tu esto piscis, ut saeculi te unda non mergat'. Diese Wirkung, welche die aus dem Wasser Wiedergebornen mit Geschicklichkeit und Kraft ausrüste, komme von den sieben Gaben, welche die Firmung mitteile. Wie die Fische im stürmischen Meere leben, ohne von den Stürmen verschlungen zu werden, so auch die mit dem hl. Geiste Gesalbten in der Welt. (de init. l. 3. c. 1. 2.) Als signaculum gewähre die Firmung jene Seelenschönheit, welche im hohen Liede beschrieben werde (de init. l. c. 6. 7); denn je tiefer der hl. Geist in die Seele eindringt, desto deutlicher tritt die Aehnlichkeit des Sohnes Gottes hervor.

Auch der hl. Hieronymus beschreibt gern bei der Erklärung der Schriftstellen das erweckende, befruchtende und reifende Eindringen des göttlichen Lebensgeistes in den mystischen Leib des Herrn. (cf. ad ps. 46, 1. ps. 47; 64, 11; Job 37, 6.)

Der hl. Augustin erklärt und beweist, dass der hl. Geist die Kirche wie die Seele ihren Leib erfülle und belebe: ,Videtis quid faciat anima in corpore. Omnia membra vegetat, per oculos videt, per aures audit, per nares olfacit, per linguam loquitur, per manus operatur, per pedes ambulat; omnibus simul adest membris, ut vivant; *vitam dat omnibus, officia singulis* . . . officia diversa sunt, vita communis. Sic est ecclesia Dei: in aliis sanctis facit miracula, in aliis sanctis loquitur veritatem, in aliis sanctis custodit virginitatem, in aliis sanctis custodit pudicitiam virginalem, in aliis hoc, in aliis illud: singuli propria operantur, sed pariter vivunt. — Quod autem est anima corpori hominis, hoc est Spiritus stus corpori Christi, quod est ecclesia; hoc agit Spiritus stus in tota ecclesia, quod agit anima in omnibus membris unius corporis'. (serm. 244. 1. in Pent. c. 4.) — Seine Pfingstsendung erfolgte in der Gestalt feuriger Zungen, weil er an die allgemeine oder katholische Kirche gesandt wurde: ,Sed Spiritus stus nondum erat datus, i. e. illa abundantia gratiae spiritalis, qua congregati linguis omnium loquerentur, ac sic in linguis omnium gentium futura praenuntiaretur ecclesia: qua gratia spiritali populi congregarentur, qua longe lateque peccata dimitterentur, et millia millium reconciliarentur'. (com. in Jo. tr. 52. ad 12, 31. c. 8.)

Seine innere Gegenwart und Erleuchtung macht die Ge-

meinschaft mit dem kirchlichen Lehramte nicht überflüssig; er wirkt nämlich teils unmittelbar auf die Seelen, teils mittelbar durch die Thätigkeit seiner kirchlichen Organe. (In ep. 1. Jo. tr. 3. c. 3 und 13): ‚Quantum ad me pertinet, omnibus locutus sum; sed quibus Unctio illa intus non loquitur, quos Spiritus stus intus non docet, indocti redeunt. Magisteria forinsecus adjutoria quaedam sunt et admonitiones. Cathedram in coelo habet, qui corda docet‘.

Die weihende und heiligende Wirksamkeit des hl. Geistes in den Sakramenten und dem gesamten priesterlichen Amt der Kirche ist nicht etwa als eine Sendung an die sakramentalen Zeichen oder ähnl. zu verstehen, sondern an die durch jene Mittel zu heiligenden Empfänger; sie bezweckt die sittliche Durchdringung aller Glieder mit der das Böse überwindenden Kraft Christi: ‚Qui sic hostis antiqui machinamenta destruxit ut diabolo, quem sua virtute prostraverat, etiam sanctos suos, Spiritu veritatis armatos, redderet fortiores. (Sacr. Leon. Apr. 12. praef. auf Martyrerfeste.) Atque in membris quoque suis victoria sequeretur, quae praecessit in capite‘. (l. c. n. 40.)

Der hl. Thomas erkennt in dem der Kirche gegebenen Geiste der Heiligung die erste Ursache der sakramentalen Gnade (s. th. p. 3. q. 66. a. 11. c; a. 12, c.), welche an ihre instrumentale Vermittlung nicht gebunden ist. — Die der Kirche als dem Hause Gottes verliehene ‚abundantia et ubertas bonorum spiritualium‘ beschreibt er in der Erklärung zu ps. 35, 8—10.)

Besonders reich und gewichtig sind die liturgischen Weiheformeln der sakramentalen Materien, Kirchen, Altäre, Geräte an Hinweisen auf die der Kirche zur Konsekration der Schöpfung gewährte Gegenwart des hl. Geistes. Cf. ben. fontis, chrismatis, olei infirmorum, consecr. episcop. eccles. altar. paten. et calic. camp. im Pont. und Rit. Rom., mit welchen das Sacr. Gregor. meist übereinstimmt. Immer vollzieht sich die Weihe durch die kraft der Sendung des Vaters im Namen des Sohnes erfolgende Herabkunft des hl. Geistes.

4. Artikel. Die Assistenz des inhabitirenden hl. Geistes gewährt dem königlichen Hirtenamt der Kirche das Charisma der Unzerstörbarkeit ihres innern Lebens und ihrer äussern Organisation gegenüber innern wie äussern Gefahren.

Die königliche Führung, welche Gott dem alttestamentlichen Bundesvolk gewährte, war in der Geltendmachung der königlichen Vollkommenheiten des königlichen Wesens so reich, dass sich fast alle hl. Schriftsteller in die Betrachtung der pädagogischen Geheimnisse der Heilsgeschichte vertieften. Vom Gebete des sterbenden Patriarchen Jakob und dem Lobgesang Mosis an bis zu den Worten der sieben gemarterten Brüder (2. Macc. 7) und der Bitte des letzten alttestamentlichen Führers (2. Macc. 15, 22—24) stimmen sie alle im Bekenntnis zusammen: ‚Duo haec audivi, quia potestas Dei est, et tibi Domine misericordia (ps. 61, 13), im Preis der Kraft, die auch der gefangenen und zerstreuten Heerde Israel den Trost der Unüberwindlichkeit gab, und im Lobe der zarten Fürsorge, welche jeden Keim des übernatürlichen Lebens entwickelte und pflegte. (Deut. 32, 10. 11.)

Die Offenbarung dieser beiden Grundeigenschaften der königlichen Führung des Bundesvolkes durch seinen himmlischen Hirten sollte in der Aera des neuen Bundes allgemein und vollkommen werden: so verhiessen es die Propheten, so schilderten ihre Weissagungen den Charakter des Messias und das Walten seines Geistes. In der That zeigte schon die Apostelgeschichte offenkundig, dass der herabgesandte hl. Geist die Kirche auf dem königlichen Weg der Wahrheit zum Triumph des endgiltigen Sieges, und auf dem königlichen Weg der Liebe zur vollen Entfaltung des Gnadenlebens führen werde. Der in der Kirche objektiv niedergelegten Wahrheit und dem unerschütterlichen Glauben an die ihr gewordene göttliche Sendung gegenüber musste jeder feindselige Angriff früher oder später als ein Angriff der Lüge zu nichte werden. Andrerseits liess und lässt weder die über der Kirche waltende, noch die von der Kirche aufgenommene und zu Gott zurückdrängende Liebe jemals eine Stagnation, noch weniger ein Erstarren des kirchlichen Lebens in seinen mannigfaltigen Richtungen zu. Bei der ersten und bei der zweiten Ausgiessung des hl. Geistes hebt die Apostelgeschichte die beiden Wirkungen hervor, dass die Apostel und die Gläubigen als unbeugsame und unbesiegbare

Zeugen der Wahrheit gefestigt, und zugleich angeregt wurden, in unermüdlicher Liebe einer dem andern, wie alle allen, alles zu werden. Als Geist der Wahrheit schlug die der Kirche und ihrem ersten Diakon gegebene Gotteskraft den Widerstand gegen das verkündete Wort zurück (Act. 6, 10); als Geist der Liebe nahm er durch das Gebet des unter den Steinwürfen zusammensinkenden Martyrers seinen Weg zu Saulus, um der Kirche allmälig einen neuen Apostel zuzubereiten und später zu geben. Fast sichtbar zeigt die Apostelgeschichte den hl. Geist als den führenden, begleitenden, beratenden, entgegenkommenden Beschützer der Kirche und ihrer Hirten (Akt. 10, 19 sq.; 11, 12; 20, 22. 23; 21, 7. 11. cf. Rom. 9. 1; Tim. 4, 1); sie offenbart im einzelnen den Zusammenhang zwischen seinen Offenbarungen, Anregungen, Fügungen und der Entwicklung aller Sphären des kirchlichen Lebens, der Besetzung kirchlicher Aemter und der Seelsorge (Act. 13, 2. 3; 20, 28);

dem Missionswerk (Act. 8, 29; 16, 6. 7);
der Disziplin (Act. 5, 1 sq.);
der Gesetzgebung (Act. 15);
der evangelischen Räte (1. Cor. 7, 40);
der Pflege der Charitas (Act. 2, 41—45; 4, 31—35);
und aller Werke des Friedens. (Act. 9, 31.)

Die Kirche ist den Schöpfungen der Zeitgeschichte gegenüber durch gewisse unveränderliche Merkmale der Göttlichkeit ausgezeichnet, damit sie trotz dem Wechsel zeitlicher Gestaltung und Bethätigungsweise als Stiftung des Ewigen, als unvergängliches Reich des unvergänglichen Gottes erkennbar sei. Die Beziehung dieser Merkmale zur Gottheit in der relativen Ordnung der Personen führt der hl. Paulus im Epheserbrief aus. Die Grundlegung des Gottesbaues als einer katholischen Institution auf dem apostolischen Fundamente ist vorwiegend Gottes Werk ohne die ethische Mitwirkung der einzelnen Glieder direkt in Anspruch zu nehmen, und wird daher c. 1—3 mehr theoretisch entwickelt. Die mehr praktischen Merkmale der Einheit und Heiligkeit betreffen den Ausbau der Kirche durch Gottes heiligende und einigende (charitas Dei et proximi) Wirksamkeit in und mit allen Ständen der Kirche; dieser Abschnitt wird daher mehr paränetisch ausgeführt (c. 4—6.) Der Apostel weist in seiner Entwicklung bei jeder der vier Eigenschaften der wahren Kirche auf das

trinitarische Leben Gottes als das Vorbild und Urbild der heiligen Lebenseinheit in der räumlichen (katholischen) und zeitlichen (apostolischen) Ausdehnung der Kirche hin. Aehnlich Ignatius bezüglich der Begründung der kirchlichen Einheit. (ep. ad Magn. c. 7 und c. 13.)

Erfüllt mit dem hl. Geiste wurden die Apostel geeignete Herolde der Herrschaft Gottes auf Erden: Clem. Rom. ep. 1. ad Cor. 42, 2.

Athanasius beweist die Führerschaft des hl. Geistes im alten und neuen Bunde aus Is. 63, 13. 14. und Act. 13, 2; hiedurch würden die übrigen Personen nicht zurückgedrängt, sondern in ihrer gegensätzlichen Eigentümlichkeit hervorgehoben. (de incarn. et c. Ar. c. 17.) — Zu denselben und ähnlichen Schriftstellen entwickeln die meisten Väter die königliche Leitung und Schirmung der Kirche durch den ihr hiezu gesendeten hl. Geist, so Cyrill von Jerusalem cat. 17. c. 21—33; Didymus der Blinde de trin. l. 1. c. 23. 25. p. 376 sq. lib. 2. c. 8. p. 621 sq. de Sp. s. c. 23: ‚Si enim quos Christus ad evangelizandum et baptizandas nationes misit, Spiritus stus ecclesiae praeposuit, Patris sententia destinatos, nulli dubium est, unam Patris et Filii et Spiritus sti operationem et probationem et consequenter eandem Trinitatis esse substantiam. — Necnon et illud considerandum, quod in corde et sensu (hier der Kirche als dem regierten Körper) habitare non potest creatura, nisi Deus et Sermo ejus in Spiritu sto‘. — (cf. Ambrosius lib. 2. de Sp. s. c. 11.)

Der hl. Chrysostomus erkennt in dem hl. Geiste den bräutlichen Ring, welchen Christus seiner Kirche als Unterpfand seiner unvergänglichen und Unvergänglichkeit einflössenden Treue gegeben habe: e i n Ring, und dennoch geeignet, Millionen zu schmücken. (hom. de capt. Eutrop. et de ps. 44, 10 c. 11.) An demselben Orte (und catech. 1. c. 4.) wendet Chrysostomus das Psalmwort 2, 9. folgendermassen an: Da die Gefässe der Gottheit, die Seelen, unrein und verdorben worden, so habe Christus dieselben im Wasser der Taufe aufgelöst, neugebildet, und im Feuer des hl. Geistes gehärtet: ἐν ὕδατι, ἵνα ἀναπλασθῇ, ἐν πυρὶ, ἵνα στερεωθῇ. (l. c.) Zur Kirche als dem Gefässe des hl. Geistes zurückkehrend, sagt er: Der hl. Geist beweise seinen Wert als Arrhabon dadurch, dass er nicht durch die Schwäche und Gebrechlichkeit des Gefässes verloren

gehe, sondern vielmehr das ihn bergende Gefäss, die Kirche, durch seine Gegenwart schütze und unzerstörbar mache. ‚Wenn der Schatz gross ist, warum ist dann das Gefäss schwach? Gerade deshalb ist das Gefäss schwach, weil der Schatz kostbar ist: denn er wird nicht vom Gefässe geschützt, sondern bewahrt selbst das Gefäss‘. Er bewahrt die Kirche nicht nur zu todter Existenz, sondern zu lebendiger Entfaltung ihrer Gotteskraft gegen das Böse: ‚Siehe, was der Geist vollbracht hat! Er fand die Erde erfüllt von Teufeln und hat sie in einen Himmel verwandelt‘ [1]).

Seine führende Thätigkeit ist ein Ausfluss seines königlichen Wesens, aber auch seiner Proprietät als inclinatio charitatis ad bonum divinum; daher partizipirt die ihn besitzende Schöpfung, die Kirche durch seine Inwohnung an den verschiedenen Gütern, welche aus der richtigen Hinordnung zum höchsten Gute hervorgehen: ‚Die Schöpfung wird vom Geiste geführt, der Geist gewährt die Führung; die Schöpfung wird geleitet, der Geist leitet; die Schöpfung wird ermahnt, der Geist ermuntert; die Schöpfung dient, der Geist befreit; die Schöpfung wird erleuchtet, der Geist gewährt die Gabe der Weisheit; die Schöpfung nimmt Anteil an den Gnadengaben, der Geist spendet dieselben nach Wohlgefallen‘. (Gregor Nyss. lib. de fide t. 2. p. 141. ed. Migne.

Die eigentümliche Thätigkeit des Sohnes als des gottgesetzten Königs im Gnadenreiche findet Ambrosius in der Lichtwolke des israelitischen Heerzugs vorgebildet; dagegen bedeute die dunkle Wolkensäule den Schutz des schirmenden hl. Geistes (de sacr. l. 1. c. 6). — Seine Eigentümlichkeit ist es gegenüber dem Königtum des Sohnes, dass er der Erbauer und das immanente Prinzip der Gestaltung des Gottesreiches für den König Christus ist, dass er die Welt zum freiwilligen Eigentum Gottes und Gott zum Eigentum seiner Kirche macht, und zwar nach der Analogie des ewigen Sohnes: ‚Jam ergo confitere Deum esse Spiritum stum. Neque enim nisi esset Deus, haberet templum, et templum non manufactum, sed aedificatum de membris Dei: Christus enim super omnia est Deus benedictus in saecula, cujus membra sunt nostra corpora. n. 2. Immo vero, et Deus verus est, quia veri Dei membra templum ejus est.

1) Ἴδε τί τὸ Πνεῦμα ἐποίησε· εἶρε τὴν γῆν δαιμόνων γέμουσαν, καὶ ἐποίησεν αὐτὴν οὐρανόν. (l. c. c. 13.)

Et utique subjectum est templum illi, cujus est templum; quomodo ergo Deus non est, cui sunt membra Dei subjecta? Ac per hoc et Dominus est templi sui . . Quomodo ergo Spiritus non est Dominus, qui Dominus est membrorum Domini? n. 3. . . Quomodo autem rex non est, cujus templum est, quae membra sunt regis? Quomodo non consedet Patri et Filio, qui replevit Filium, qui membra Filii suam possidet domum'? (c. Maximin. ar. l. 2. c. 21.)

Der hl. Fulgentius führt diesen Gedanken weiter, indem er den hl. Geist als die hypostatische Besiegelung der göttlichen Einheit in seiner einigenden Kraft für das Reich Gottes erweist. (lib. 2. ad Monim. c. 11.) — Hieran schliesst sich der Gedanke, durch welchen der englische Lehrer das Verhältnis der kirchlichen Leitung durch den hl. Geist zur Stellung Christi als Haupt der Kirche bestimmt und ausgleicht: ‚Est etiam in Ecclesia continuitas quaedam ratione Spiritus sti, qui unus et idem numero totam Ecclesiam replet et unit, *unde* etiam Christus sec. humanam naturam dicitur caput ratione influentiae. Sed ad spiritualem sensum et motum potest aliquis influere dupliciter. Uno modo sicut principale agens, et sic solius Dei est influere gratiam in membra Ecclesiae. Alio modo instrumentaliter, et sic etiam humanitas Christi causa est influentiae praedictae'. (de ver. q. 29. a. 4. c.)

Gott der Vater und Sohn schützen und regieren die Kirche in dem von ihnen ausgehenden und gespendeten hl. Geiste, dem Impuls ihres Willens. So Leo der Grosse in serm. 78. de jej. Pent. 1. ‚Aderat quidem Christi discipulis protectio omnipotentis auxilii, et principibus nascentis ecclesiae tota Patris Filiique divinitas in praesentia sti Spiritus praesidebat. Sed contra instantes impetus persequentium, contra minaces fremitus impiorum, non corporis fortitudine, nec carnis erat saturitate certandum; cum hoc maxime hominis interiora corrumpat, quod exteriora delectat'' Daher inspirirte der hl. Geist seiner Kirche die Einführung der Pfingstquatemberfasten: ‚ut sanctificatae jejunio mentes conferendis sibi carismatibus fierent aptiores'. — Die Seelen nehmen an der Wohlthat dieser göttlichen Führung durch den gehorsamen Anschluss an die kirchliche Disciplin Anteil: ‚Dubitandum non est, dilectissimi, omnem observantiam christianam eruditionis esse divinae, et quidquid ab ecclesia in consuetudinem est devotionis receptum,

de traditione apostolica et *de sti Spiritus prodire doctrina,* qui *nunc* quoque cordibus fidelium *suis praesidet institutis*, ut ea omnes et obedienter custodiant et sapienter intelligant'. (sermo 79. de jej. Pent. 2. c. 1.)

Achtes Kapitel.

Von den Beziehungen zu den Personen der Gottheit, welche in dem Mysterium des Leibes Christi enthalten sind.

1. Artikel. Christus als Menschensohn besitzt in der übernatürlichen Ordnung eine so ausgezeichnete Stellung als Ursache des Heiles aller, dass die Verbindung mit seiner hl. Menschheit von unerlässlicher Notwendigkeit für alle ist.

Die übernatürliche Erhebung des Menschen stellt zunächst eine neue Beziehung desselben zu Gott, dem alleinigen Urheber, Urbild und Spender der Gnade her. An und für sich ist zur Konstituirung des übernatürlichen Standes keine weitere Beziehung zu irgend einer andern Person oder Natur erfordert, zumal da keine Kreatur hinsichtlich der Gnadenmitteilung eine andere als werkzeugliche Ursächlichkeit zu entwickeln im stande ist. Wie es hinsichtlich der Hervorbringung des geistig-substantiellen natürlichen Seins keine zweiten, sondern nur instrumentale Ursachen giebt, so kann die Kreatur in der Ordnung des übernatürlichen Seins nur eine werkzeugliche Ursächlichkeit ausüben.

Die ausschliessliche Notwendigkeit der übernatürlichen Beziehung zu Gott — cum fundamento doni creati a Deo dati — bleibt auch dann bestehen, wenn die zu begnadigende Kreatur aus dem Stand der Sünde in den Gnadenstand zu erheben, also zugleich zu erlösen ist. Denn die Erlösung ist wesentlich nichts anderes als Sündentilgung; dass Gottes Macht und Barmherzigkeit dem innerlich disponirten Sünder gegenüber durch nichts behindert sei, volle Sündenvergebung zu gewähren, ist eine Folge der göttlichen Unbedingtheit. Demnach ist die Erlösung im Sinne von Sündennachlass eine göttliche Prärogative, wie Erschaffung und Heiligung, so dass sie keine zweite mitwirkende, sondern nur eine instrumentale und disponirende Ursächlichkeit der Kreatur zulässt.

Gleichwohl ist eine Ausdehnung und Erweiterung der übernatürlichen Beziehungen zu andern Faktoren des Gnadenstandes nicht ausgeschlossen; auch nicht die Kongruenz einer solchen Erweiterung; nur der kontingente Charakter dieser Faktoren muss hervorgehoben werden, wenn sie auch in der thatsächlichen Gnadenordnung unumgänglich notwendige Ursachen und Bedingungen des Heiles sind. Diese zu dem an sich allein notwendigen Prinzip der Gnade, zu Gott, hinzutretenden Bedingungen des Heiles sind Christus als Menschensohn und die Kirche. Ohne Zugehörigkeit zur Kirche, d. h. ohne ein Glied der civitas Dei zu werden, wird in der thatsächlichen Ordnung der Dinge weder ein Engel noch ein Mensch begnadigt; mit der durch die Gnade hergestellten übernatürlichen Beziehung zu dem dreifaltigen Gott ist thatsächlich die Notwendigkeit mitverbunden, auch eine übernatürliche Beziehung zum Reiche Gottes in sich aufzunehmen: extra Ecclesiam in diesem weitesten Sinne ist schlechthin nulla salus. Hinsichtlich des Menschen lassen sich in der sozial angelegten Natur desselben hinlänglich Gründe finden, welche die thatsächliche Ordnung der Gnade als eines Gottestaates notwendig erscheinen lassen; hinsichtlich der rein geistigen Natur der Engel wäre die Möglichkeit einer sozusagen isolirten Heiligung leichter anzunehmen.

Nicht minder notwendig ist für jedes zu begnadigende Geschöpf die Verbindung mit Christus als dem Haupte des gesamten Gottesreiches, und als dem Erlöser von Sünde und Verdiener der Gnade für das Menschengeschlecht insbesondere. Wenn wir hier und im folgenden von Christus in Gegenüberstellung zu Gott reden, so verstehen wir ihn immer als Menschensohn, als den gottgesetzten Mittler und Träger jenes Namens, ohne welchen es unmöglich ist, das Heil zu erlangen. Als göttliche Person ist er mit dem Vater und dem hl. Geiste dasjenige Prinzip und Objekt des übernatürlichen Erkennens und Strebens, ohne welches jeder Gnadenstand undenkbar wäre; seiner Menschheit nach ist er — nicht dem Begriffe der Gnade zufolge, sondern — gemäss göttlicher Festsetzung das Haupt des göttlichen Reiches, mit welchem jedes Glied in übernatürlicher Lebenseinheit stehen muss. Dieser Satz, ein Fundamentalsatz der übernatürlichen Offenbarung bedarf der Nachweisung in dieser Schrift nicht; uns liegt nur ob, zunächst zu

zeigen, welcher Art die Stellung Christi als Menschensohnes hinsichtlich der Gnadenordnung des göttlichen Reiches oder seine übernatürliche Ursächlichkeit sei, aus welcher die Notwendigkeit der Beziehung zu ihm für jede begnadigte Kreatur hervorgeht; sodann, in welcher Weise die Lebenseinheit aller Glieder mit ihrem Haupte Christus hergestellt werde.

Ehe wir die Formen der übernatürlichen Ursächlichkeit untersuchen, welche die hl. Menschheit Jesu im Gnadenreiche ausübt, ist es notwendig, eine formelle Bemerkung vorauszuschicken. In der Betrachtung der absoluten Kausalität Gottes folgen sich die einzelnen Formen derselben in ihrer begrifflichen Ordnung als causa prima efficiens, als causa exemplaris finalis, als causa formalis oder communicans, als erschaffende, vorbildliche, mitteilende Ursache. Bei unserer Thätigkeit geht die vorbildliche Zielursache dem bewirkenden Hervorbringen voran, weil das in seiner Güte vorgestellte und wohlgefallende Ziel die bewirkende Kraft zum Wollen und zum Handeln anregt. In Gott ist dies nicht so: weder die Idee der natürlichen noch der übernatürlichen Schöpfung ist das Motiv seines Hervorbringens; sein schöpferischer und begnadigender Ratschluss ist schlechthin a se; er wird nicht durch die Güte eines vorgestellten Schöpfungsgedankens oder Zieles angeregt, sondern ist selbst die Ursache seiner idealen und realen Güte. Daher geht in Gott die hervorbringende Ursächlichkeit begrifflich der Schöpfungsidee voran: weil Gott sich nach aussen offenbaren will, deshalb entwirft er einen Schöpfungsplan als äusseres Ziel seines Wirkens und verwirklicht ihn durch die zeitliche Emanation der natürlichen und übernatürlichen Formen aus der Machtfülle seines Wesens.

Auch hinsichtlich der Teilnahme, welche die Menschheit Jesu an der Wirksamkeit Gottes hat, muss diese Ordnung der Ursächlichkeit beobachtet werden. Die Menschheit Christi kann an dem absoluten Prädestinationswillen Gottes natürlich nicht in der Weise Anteil nehmen, dass sie mit demselben die erste und unbedingte Ursache des menschlichen Heiles ist: denn sie ist selbst eine Wirkung jenes Willens; ihre eigene Prädestination ist ein Ausfluss des göttlichen Ratschlusses, sich auf die erhabenste Weise in der menschlichen Natur zu verherrlichen und dieselbe in sich zu beseligen. Die Prädestination

Christi geht der Prädestination der zum Heile auserwählten Gesamtheit nicht als Motiv voran, da Christus nicht in der isolirten Singularität seiner menschlichen Natur, sondern wesentlich als Urheber, Ideal und Mittler des menschlichen Heiles vorherbestimmt wurde. Wohl aber geht die Prädestination Christi in der Ordnung der Mittel zur Ausführung des göttlichen Gnadenratschlusses hinsichtlich der — gefallenen — Menschheit voran. Unter der Vorraussetzung, dass Gott überhaupt aus freier und reiner Erbarmung die Erlösung und Heiligung des menschlichen Geschlechtes beschlossen, prädestinirte er die Menscheit Christi zum allgemeinen Mittler und Ideal des Heiles; und unter derselben Voraussetzung prädestinirte er die Auserwählten in ihrer Einzel- und Gesamtheit zur Erlösung und Heiligung um der Verdienste Christi willen, nach seinem Vorbild, und durch seine Vermittlung als Haupt. Demgemäss tritt das Verdienst Christi nicht an die Stelle der freien Erbarmung als einzigen, ersten und unbedingten Beweggrundes für den Heilsratschluss; es ist vielmehr das erste Mittel zur Ausführung desselben, und zwar das erste dem Range, der Notwendigkeit und der Allgemeinheit nach. Hieraus folgt, dass die Kausalität der hl. Menschheit Jesu im Werke unserer Wiederherstellung und Vollendung zur Ordnung der instrumentalen Ursächlichkeit gehört, und zwar in der Weise der bewegenden, vorbildlichen und mitteilenden Ursache.

2. Das absolut erste Motiv unserer Prädestination kann das Verdienst der hl. Menschheit Jesu nicht sein; denn sonst wäre der ungeschaffene und ewige Akt der göttlichen Auserwählung durch eine geschaffene und zeitliche Ursache motivirt; zweitens würde sich die Auserwählung so weit erstrecken, als die Intention des Opfers Christi, nämlich auf alle ohne Ausnahme, während sie sich thatsächlich nur so weit erstreckt, wie ihr eigentliches Motiv, die freie Erbarmung, demnach auf viele. Allerdings, so viele zum Heile gelangen, verdanken sie es ausnahmslos dem Verdienste Christi als der ersten geschöpflichen Ursache des Heiles; diesem Verdienste verdanken sie insbesondere die erste und letzte Gnade. Die wirksame und erfolgreiche Zuwendung und Verwertung dieses Verdienstes in den einzelnen Berufenen geht indessen über die Ordnung geschöpflicher Vermittlung hinaus, und hat ihr Motiv ausschliess-

lich in der Barmherzigkeit, allerdings desselben Erlösers, aber nicht seiner zeitlichen Menschheit und Aufopferung nach, sondern wie er mit dem Vater und dem hl. Geiste in überweltlicher Güte das Heil derer will, deren er sich in freier Liebe erbarmt. Ursächliche Bedeutung in der Gnadenordnung kömmt der hl. Menschheit Christi demnach vor allem durch ihr Verdienst zu, vermöge dessen sie unter Voraussetzung des göttlichen Erlösungsratschlusses das erste und allgemeine Motiv der menschlichen Berufung und Auserwählung zum Heile ist. Die Kondignität dieses Verdienstes entspringt unmittelbar aus der göttlichen Persönlichkeit, aber auch aus der empfangenen Sendung und Bewegung der menschlichen Seele Christi seitens Gottes zur Verdienung der Gnade für alle. (s. Thom. s. th. p. 1. 2dae q. 114. a. 6. c.)

Dem innern Charakter nach unterscheidet der hl. Thomas in dem Verdienste Christi die satisfaktorische Handlung und die meritorische Absicht. Die satisfaktorische Handlung oder die geleistete Genugtuung war der Verlauf seines Lebens, Leidens und Sterbens; die verdienstliche Absicht lag in dem Gehorsam, mit welcher die menschliche Seele Christi den göttlichen Auftrag vom Anfang bis zum Ende erfüllte. (s. th. p. 3. q. 48. a. 5. c. und a. 6. 3m.) — Durch ihre meritorische Ursächlichkeit partizipirt die Menschheit Christi an der unsern Verdiensten schlechthin vorausgehenden Kausalität der göttlichen Gnade; sie legt das Fundament, auf welchem sich das Werk unserer Wiederherstellung vollziehen kann.

Eine weitere Form der Kausalität ist der Anteil, welchen das Ideal oder Vorbild auf die Gestaltung eines Werkes hat. Auch diese Form übernatürlicher Ursächlichkeit kömmt Christo dem Menschensohne zu, ohne dass dadurch die Proprietät seiner göttlichen Person, das ewige Urbild unserer Begnadigung zu sein, zurückgedrängt würde. Er ist das Vorbild unseres Gnadenstandes, insofern derselbe eine übernatürliche Relation zu Gott und den in ihm vereinigten Personen bezeichnet, das Vorbild unserer Kindschaft, unserer Gottverähnlichung, unserer Salbung und Erfüllung mit dem hl. Geiste. (s. th. p. 3. q. 45. a. 4. 2m.) — Der Menschensohn ist das Vorbild für die Reihenfolge, in welcher wir mit den gesendeten göttlichen Personen in Verbindung treten; wie nämlich die Menschheit des Herrn vermöge ihrer Vereinigung mit dem Logos der Fülle des hl.

Geistes und der väterlichen Liebe teilhaftig wurde, so gelangen auch wir nur kraft unserer Verbindung mit dem menschgewordenen Sohne Gottes zu den Segnungen der Geistesgabe. (s. th. p. 3. q. 7. a. 13. c.)

Wie die hl. Menschheit des Herrn durch die zeitliche Geburt in das persönliche Leben des Sohnes Gottes aufgenommen wurde, so gelangen wir durch die Wiedergeburt aus dem hl. Geiste zum Leben der Kinder Gottes. Nach Gottes Plan sollte Christus die Rechtfertigung des gesamten Geschlechtes in der Weise des Verdienstes, des meritorischen Gehorsams bewirken; dieselbe Form der Kausalität ist auch den einzelnen Begnadigten bestimmt, indem auch sie auf dem Wege des Verdienstes und der sittlichen Nachfolge Christi die Erfüllung der göttlichen Verheissungen als Lohn erwerben sollen.

Auch in dem Inhalt des von allen zu erfüllenden Auftrags zeigt sich die Vorbildlichkeit Christi; denn alle Glieder des Reiches Gottes partizipiren an dem dreifachen Amte (officium) Christi und verwirklichen in demselben ihr ewiges Heil. Das Siegel unserer Kindschaft, d. i. die Partizipation an der persönlichen Proprietät des Sohnes ist uns unmittelbar durch den hl. Geist eingeprägt; die Teilnahme an dem prophetischen, königlichen und hohenpriesterlichen Amte Christi wird uns unauslöschlich durch den sakramentalen Charakter der konsekratorischen Sakramente, der Taufe, Firmung und Priesterweihe gewährt. (s. th. p. 3. q. 64. a. 3.)

Die Verherrlichung Christi ist endlich das ideale Muster unserer eigenen Verklärung durch die Auferstehung des Fleisches, die Aufnahme in den Himmel, und die Vereinigung mit Gott. (l. c. p. 3. q. 45. a. 4. 2$^{m.}$; q. 57. a. 1. 3$^{m.}$)

Die Idee der Nachfolge Christi geht demnach weit über die Grenzen einer nur sittlichen Nachahmung seiner Gesinnung und Handlungsweise hinaus. Die Geheimnisse seiner Erniedrigung und Verherrlichung sind im höchsten Sinne die Norm der übernatürlichen Leitung und Entwicklung des kirchlichen wie privaten Gnadenlebens. So nimmt die hl. Menschheit des Erlösers besondern Anteil an der vorbildlichen Ursächlichkeit des ewigen Bildes aller Vollkommenheit, der vom Vater ausgesprochenen Idee aller Ideen, mit welcher sie hypostatisch vereinigt ist. Es ist nur der zeitliche Abschluss dieser Form der Ursächlichkeit, wenn die gesamte übernatürliche Ordnung in

der Verherrlichung des Menschensohnes als ihres im allgemeinen Gerichte triumphirenden Gründers, Richters und Hauptes gipfelt: denn die Vollendung des gesamten Gottesreiches geschieht eben nur nach der Norm seines Vorbildes, kraft seines Verdienstes und seines lebendigen Einflusses auf alle Glieder.

Die dritte Form der Ursächlichkeit eignet dem Menschensohn als dem Haupte des Gottesstaates, als dem gleichwesentlichen Prinzip des übernatürlichen Lebens in allen Gliedern. Durch die hl. Menschheit Jesu ward nicht nur alle Gnade verdient und in ihrer ethischen Schönheit dargestellt, sondern wird sie auch allen Gliedern eingeflösst: ‚de plenitudine ejus nos omnes accepimus'. (Jo. 1, 16.) Sie ist gewissermassen das lebendige Sakrament, welches vom Himmel herabgekommen ist, die vorzüglichste Vermittlung der ungeschaffenen Gottesgabe, des hl. Geistes, und aller in ihm beschlossenen Charismen; denn auch als Mensch ist Christus der himmlische Spender des hl. Geistes an seine Kirche und seine Glieder.

Die Bedeutung der hl. Menschheit Christi als des ersten Werkzeuges der heiligenden Gottheit, insbesondere des heiligenden Geistes bestimmt der englische Lehrer in s. th. p. 1. 2^{dae} q. 112. a. 1. 2^{m}: ‚Dicendum quod sicut in ipsa persona Christi humanitas causat salutem nostram per gratiam virtute divina principaliter operante, ita etiam in sacramentis novae legis, quae derivantur a Christo, causatur gratia instrumentaliter quidem per ipsa sacramenta, sed principaliter per virtutem Spiritus sti in sacramentis operantis sec. illud' (Jo. 3, 5. cf. p. 3. q. 34. a. 1. 3^{m}; q. 48. a. 5. c. insbesondere mit Rücksicht auf die sakramentale Heiligung cf. p. 3. q. 66. a. 11. c; a. 12. c); hinsichtlich der gesamten Organisation der neutestamentlichen Gnade p. 1. 2^{dae} q. 108. c: ‚R. dic. quod sicut supra dictum est (q. 106 a. 1. 2.), principalitas legis novae est gratia Spiritus sti, quae manifestatur in fide per dilectionem operante. Hanc autem gratiam consequuntur homines per Dei Filium hominem factum, cujus humanitatem Deus replevit gratia et exinde est ad nos derivata. Unde Jo. 1, 14 . . . Et ideo convenit ut per aliqua exteriora sensibilia (d. i. die Sakramente) gratia a Verbo incarnato profluens in nos deducatur, et ex gratia interiori, per quam caro spiritui subditur, exteriora quaedam opera sensibilia producantur'. cf. seq.

Den Begriff des Hauptes der civitas Dei entwickelt der hl. Thomas de ver. q. 29. a. 4. Als Haupt spendet Christus die Gabe des hl. Geistes und zwar instrumentaliter et ministerialiter als Menschensohn, autoritative als Gottessohn. (s. th. p. 3. q. 8. a. 1. 1 m.) Seine Wirksamkeit als uns gleichwesentliches Haupt habe mehr äusseren Charakter, während das Walten des inhabitirenden hl. Geistes mit der Thätigkeit des verborgenen Herzens zu vergleichen sei. ‚Caput habet manifestam eminentiam respectu caeterorum exteriorum membrorum, sed cor habet quandam influentiam occultam. Et ideo *cordi* comparatur Spiritus stus, qui invisibiliter ecclesiam vivificat et unit; *capiti* autem comparatur ipse Christus sec. visibilem naturam, sec. quam homo hominibus praefertur‘. (l. c. 3 m) Die Ursächlichkeit hinsichtlich des allgemeinen Heiles als Haupt seines mystischen Leibes übt Christus vorzüglich in seinem himmlischen Hohenpriester- und Königtum aus.

3. Obgleich Christus als Menschensohn in seiner ausgeführten dreifachen Kausalität hinsichtlich unseres Heiles immer als Instrumentalursache im Dienste der Gottheit erscheint, welche die vorzügliche Ursache unserer Erlösung, das höchste Ideal unserer Erhebung und die beseligende Gabe unserer Heiligung ist, so überragt er gleichwohl alle mitwirkenden geschöpflichen Ursachen durch die ausgezeichnete Erhabenheit seiner übernatürlichen Ursächlichkeit. Diese Erhabenheit charakterisirt sich durch folgende Vorzüge der hl. Menschheit Christi als Werkzeuges in der Hand der begnadigenden Dreifaltigkeit:

a) Die hl. Menschheit des Herrn ist allein ein mit der hauptsächlichen Ursache verbundenes Werkzeug (instrumentum conjunctum) in der übernatürlichen Ordnung. Vermöge dieser Eigenschaft überragt sie ebenso alle andern Werkzeuge Gottes, wie die Hand als ὄργανον ὀργάνων vor allen äussern Werkzeugen ausgezeichnet ist.

b) Die hl. Menschheit Christi ist in ihrer eigenen Heiligung durch Wahrheit und Gnade, und in allen jenen absoluten Eigenschaften, welche die geschaffene Natur zum Instrument der heiligenden Gottheit geeignet machen, auf einzige und unvergleichliche Weise vollendet. Betrachtet man nämlich die Thätigkeit der Instrumentalursache für sich, so ist sie um so geeigneter, die höhern Wirkungen, welche ausschliess-

lich in der Kraft der prinzipalen Ursache liegen, in Weise der werkzeuglichen Vermittlung herbeizuführen, je vollkommener die Erfolge ihrer eigenen bewirkenden Ursächlichkeit in jenem Bereiche sind, in welchem sie causa principalis, wenn auch secunda ist. Die menschliche Natur erscheint nun besonders geeignet, durch das Lehramt dem göttlichen Werk der Erlösung und Heiligung zu dienen und die Wege Gottes zu bereiten. Der Effekt der menschlichen Lehrthätigkeit ist nicht die erzielte Heiligkeit des Jüngers, sondern die Disponirung des Verstandes und Willens zur eigenen rechten Entscheidung; diese selbst ist von niemanden mehr abhängig, als unmittelbar von Gott allein. Soweit nun eine geschöpfliche Kraft im Dienste der göttlichen Gnade eine disponirende Thätigkeit entwickeln kann, war die messianische Lehrthätigkeit über alles prophetische und apostolische Wirken unvergleichlich erhaben: ‚Jesus lehrte wie einer, der Macht hat'.

c) Die hl. Menschheit Christi besitzt eine innere Disposition, derzufolge sie die Anregungen und Einflüsse des mit ihr verbundenen Gottes zur Heiligung der durch sie zu Begnadigenden in der besten Weise aufnimmt und vermittelt. Das Instrument ist nämlich um so vorzüglicher, je leichter es den Intentionen der prinzipalen Ursache dient und je ungeminderter es ihre Kraftemanation auf die Wirkung überleitet. — Dieser letztere Vorzug ist darin begründet, dass die hl. Menschheit des Erlösers wie kein anderes Wesen ausschliesslich dem übernatürlichen Ziele des Reiches Gottes dient: ‚Meus cibus est, ut faciam voluntatem ejus qui misit me, ut perficiam opus ejus'. (Jo. 4, 34.)

Jedes Vernunftwesen führt für sich ein gesondertes Privatleben und bildet in seiner abgeschlossenen Persönlichkeit das Centrum von privaten Lebensinteressen, wenigstens der eigenen Bewährung und Befestigung in der ersten Gnade. Erst auf der Basis des individuellen Sonderlebens erwächst die unmittelbar dem Gemeininteresse des Gottesstaates zugewandte Berufsthätigkeit. Ganz anders bei Christus: auch das reinste Privatinteresse, die Sorge für die eigene Heiligung und Befestigung in Gott, war in seiner hl. Seele, welche für die Sünde schlechthin unempfänglich war, unmöglich; diese hl. Seele kennt kein anderes Innenleben, als das persönliche Leben des Logos in der untrennbaren Einheit mit dem Vater und dem hl.

Geiste. Was die geschaffene Natur einschränkt und gewissermassen der Gesamtheit entzieht, die Eigenpersönlichkeit, kennt sie nicht; denn die göttliche Person, welche ihr Selbstand gewährt, schränkt nicht individualisirend ein, da sie eine relative Persönlichkeit ist und gerade kraft ihres Eigenstandes mit dem Vater und dem hl. Geiste in wunderbarster Lebenseinheit steht. — Hingegen ist die Natur als solche, d. h. als Universale das Prinzip der universalen Tendenzen, welche mit den privaten Interessen der Eigenpersönlichkeit einen gerechten Ausgleich finden sollen. In besonders begnadigten Seelen kann sogar die Hingabe an das Gemeinziel des Reiches Gottes die Sorge für das eigene Heil an Stärke übertreffen, wie bei dem selbstlosen Begehren Mosis und Pauli, Anathema für ihr Volk zu werden. — Die hl. Menschheit Jesu ist demnach sowohl hinsichtlich ihrer göttlichen Persönlichkeit wie ihres menschlichen Wesens in der vollen Hingabe an die Verwirklichung des göttlichen Heilsplanes für alle ganz unbehindert; das hl. Herz Jesu ist in seiner ganzen geheimnisvollen Tiefe ein Heiligtum der Gottheit, und ein Asyl der Armen. Die sich selbst mitteilende göttliche Güte strömt in ihrer absoluten Freigebigkeit ungemindert durch dieses heiligste Herz in die heilsbedürftige Welt herab.

Aus der erhabenen Stellung der hl. Menschheit Jesu Christi im Reiche Gottes als Urheber, Ideal und Haupt entsteht für alle Glieder desselben die Notwendigkeit, mit ihr in lebendigem Zusammenhang zu stehen. Die Begründung dieser Notwendigkeit aus der hl. Schrift wäre eher eine Sache der Superabundanz als des Bedürfnisses; die Theorien der Väter finden dagegen geeigneter ihren Ort bei der Darlegung der Art und Weise, wie die Lebenseinheit der Glieder des mystischen Leibes mit ihrem Haupte hergestellt wird.

2. Artikel. Die Lebenseinheit mit Christus wird in erster Ordnung durch den hl. Geist als die Gabe aller Gaben hergestellt; in zweiter Ordnung durch den Glauben an Christus, durch dessen sittliche Nachfolge, und durch die Sakramente, insbesondere durch die hl. Eucharistie.

1. Die Lebenseinheit der Glieder des mystischen Leibes Christi mit ihrem Haupte ist natürlich eine Gnade Gottes und als solche durch den hl. Geist, die Gabe aller Gaben vermit-

telt. Niemand kann den Namen Jesu bekennen, ausser im hl. Geiste; niemand nach Jesus begehren, es sei denn in der Kraft jener Liebe, durch welche uns der Vater zum Menschensohne hinzieht (Apoc. 22, 17); niemand mit Christus verbunden sein, ausser in dem Geiste der hl. Gemeinschaft, durch welchen der ganze Leib wie von seiner Seele zusammengehalten wird und lebt. Es ist eine der Wirksamkeiten, welche der hl. Geist kraft seiner Sendung ausübt, dass er das Veni Domine Jesu! im höchsten Sinne in allen zum Ausspruch und zur Erfüllung bringt, kurzum, dass er uns mit der hl. Menschheit Jesu vereinigt. Zu dieser Funktion wird er gesandt, sowohl weil er der Geist lebendiger Gemeinschaft ist, als auch insbesondere deswegen, weil er selbst Jesum liebt, und dieser Liebe durch die Bildung und Vollendung des (realen und mystischen) Leibes Christi genügt. cf. Hieron. brev. in ps. 67, 13: ‚Dilecti‘. Si quis aliquem diligit, semper in ore eum habet. Ergo Spiritus stus propter amorem, quem habet in Filium, frequenter ejus meminit‘. — Neben dem hl. Geiste kann keine andere ebenbürtige Ursache der Lebenseinheit mit Christus vermutet werden; denn der hl. Geist wirkt in der Ordnung der ersten Ursache und zwar so, dass er diese wie jede vom Vater und Sohn ausströmende Gnade der Kreatur, an welche er gesandt wird, durch seine Selbstmitteilung spendet. Alle andern Ursachen, welche eine Lebensverbindung mit der hl. Menschheit Jesu herstellen können, sind der primären Ursächlichkeit des hl. Geistes als werkzeugliche Vermittlungsformen untergeordnet.

Die einzelnen Mittel, durch welche uns der Geist Jesu mit unserm himmlischen Haupte verbindet, werden von dem Herrn selbst in seiner Rede zu Kapharnaum (Jo. 6, 32 sq.) erklärt. Die Rede verläuft in einer dreifachen Verkündigung, wie die Menschheit Christi als das vom Himmel herabgestiegene Brod oder Sakrament der Welt das Leben giebt:

a) durch sein Wort und den Glauben daran, gemäss seinem prophetischen Amte (Jo. 6, 32—40; 44—47);

b) durch seinen Tod und die sittliche Verwertung dieses seines Verdienstes, gemäss seinem priesterlichen Amte. (48—52);

c) durch seinen sakramentalen Leib und den wirklichen Genuss desselben, gemäss seinem Hirtenamte. (Nährer und Nahrung v. 54—59.)

In ersterer Hinsicht ist es der Glaube an Christus, seine

Sendung, seine Geheimnisse; auf dem Glauben beruht der Kultus seiner hl. Menschheit, seines süssen Namens, seines Herzens, seines Leidens, seines Kreuzes, seiner Mysterien, seiner unbefleckten Mutter und der mit ihm bereits verherrlichten Glieder, insbesondere seiner Blutzeugen. Es ist die konfessionelle und liturgische Verbindung mit der hl. Menschheit Christi. Schon früher wurde nachgewiesen, dass auch vor der Erscheinung des Herrn niemand gerechtfertigt wurde, ohne unmittelbar und mittelbar (im Glauben der Patriarchen und Propheten, oder der Eltern) mit dem verheissenen Messias in Verbindung getreten zu sein.

Die zweite Art der Lebensverbindung mit Christus schliesst sich an das sühnende Verdienst und die heiligende Kraft seines Leidens an, welches von den einzelnen Seelen durch die Hoffnung und die werkheilige Nachfolge Christi angeeignet wird. Hierher gehört jede mystische wie aszetische Verwertung der Mysterien des Lebens und Leidens Christi als Objekt und Motiv der übernatürlichen Tugenden behufs eigener sittlicher Erhebung und Erneuerung; und jede Verähnlichung der Seelen wie der Kirche mit dem innern und äussern Leben Christi. Es ist dies die ethische Lebensverbindung mit Christus und der Kraft seines Opfers als Verdienst und Vorbild. Auch diese Lebenseinheit mit Christus dem Hohenpriester und Gotteslamm war im alten Bunde notwendig und verwirklicht, wenn sie sich auch nicht als sittliche Nachfolge, sondern als typische Vorbildung des leidenden Messias darstellt.

Die dritte und geheimnisvollste Weise der Verbindung mit Christus gewähren die hl. Sakramente — deren alttestamentlicher Ersatz und Vorbild die gesetzlichen Ceremonien und Opfer waren. Die Krone aller Sakramente, die höchste Verwirklichung der sakramentalen Idee ist die eucharistische Kommunion des Gottmenschen. Dieselbe findet sowohl statt durch die eucharistische Feier als stete und gemeinschaftlich mit Christus vollzogene Erneuerung seines Opfers, wie durch die in der sakramentalen Kommunion gewährte Teilnahme der in ihm niedergelegten Gnadenfülle.

2. Ehe wir zur nähern Untersuchung der eucharistischen Lebensgemeinschaft mit Christus und der in ihr verborgenen Beziehungen zur hl. Dreifaltigkeit übergehen, muss zuerst po-

sitiv nachgewiesen werden, dass die Lebensverbindung mit Christus die Sendungswirksamkeit des hl. Geistes weder zurückdrängt noch verdunkelt, sondern fordert und offenbart.

Es ist vor allem der hl. Cyrill von Alexandrien, welcher im Kampfe gegen den rationalistischen Nestorianismus den forschenden Blick in diese Tiefen des Mysteriums gerichtet hat. Ihm zufolge ist die Menschheit Jesu ganz und gar von der göttlichen Heiligkeit durchdrungen, damit sie gewissermassen das grosse Sakrament unserer Heiligung werden konnte. Als solches Sakrament wirkt sie geistig durch die Kraft des hl. Geistes, von welcher sie selbst überfliesst, und sinnlich durch das eucharistische Geheimnis. ‚Weil der die ganze Schöpfung heiligende Logos in ihr (der hl. Menschheit Christi) wohnte, war die Gewalt der Sünde gebrochen, damit auch auf uns die Wiedereinrichtung überginge: wir stehen nämlich geistig und leiblich mit ihm in Gemeinschaft. Wenn nun Christus durch den hl. Geist und durch die geheimnisvolle Eulogie in uns wohnt, so wird auch in uns das Gesetz der Sünde gänzlich abgeschafft‘. (ad Rom. 8, 3—6. item ad 1. Cor. 6, 15.)

‚Wir sind eines Leibes in Christo geworden, indem wir mit einem Fleische genährt und mit einem hl. Geiste zur Einheit besiegelt werden. Wenn nun Christus ungeteilt ist, — er ist ja in keiner Weise teilbar, — so sind alle Eines in ihm. Daher sagte er auch zu dem himmlischen Vater: ‚Damit sie Eines seien, wie wir es sind‘. (Jo, 17, 22. Mign. 4. 8. p. 697.

Allerdings könnte uns der hl. Geist nicht mit Christus als Gottessohn verbinden, wenn er nicht gleichwesentlich mit ihm wäre. ‚Da er dem Wesen nach Gott, so gewährt er auch reichlich die Spendung des hl. Geistes, indem er ihn als seinen eigenen (Geist) über die Seelen der Gläubigen ausgiesst, sie als der göttlichen Natur teilhaftig darstellt und mit der Hoffnung der zukünftigen Güter krönt‘ [1]). Eben so wenig könnte uns die Eucharistie zur Vereinigung mit ihm als unserm Haupte erheben, wenn der Leib des Herrn nicht hypostatisches Eigentum des Logos wäre. ‚Wie der Leib des Wortes selbst lebendig-

1) l. 5. adv. Nest. c. 7: Selbstzeugnis Christi: Ἐπειδὴ δέ ἐστιν κατὰ φύσιν Θεὸς, καὶ τὴν τοῦ ἁγίου Πνεύματος χορηγίαν ποιεῖται πλουσίως, ὡς ἴδιον αὐτὸ ταῖς τῶν πιστευόντων ἐκχεῶν ψυχαῖς θείας τε φύσεως κοινωνοὺς ἀποφαίνων, καὶ τῇ τῶν ἐσομένων ἀγαθῶν ἐλπίδι στεφανῶν.

machend ist, weil er ihm zugeeignet worden ist, vermöge der wahren, über Vernunft und Verstand hinausgehenden Einigung, so werden auch wir vermöge der Teilnahme seines hl. Fleisches und Blutes gänzlich und völlig belebt, indem das Wort in uns bleibt, in göttlicher Weise durch den hl. Geist, in menschlicher durch sein hl. Fleisch und sein kostbares Blut' [1]). In Folge der hypostatischen Union ist der Leib des Herrn lebendigmachend geworden [2]), aber in der Weise des Werkzeuges. (l. c. p. 604 B.)

Die Inkarnation ist a) als hypostatische Vereinigung einer menschlichen Natur mit Gott und b) als Salbung oder psychische Erfüllung des erkennenden und wollenden Menschengeistes mit Gott das Ideal unserer Vergöttlichung. Nur die letztere Verbindung der Menschheit Christi mit dem Logos ist indes in univokem Sinn das Vorbild unserer Gotterfüllung; daher vermittelt Christus als Gesalbter unserer Natur die Gnade einer ähnlichen Salbung in wirksamer Weise als Gott, in werkzeuglicher als Mensch durch die beiden Faktoren seiner Salbung, den salbenden Geist und die gesalbte Menschheit. (cf. com. in Jo. l. 11. c. 11 ad 17, 20. 21. t. 7. p. 557 D sq.—561.)

Durch diese doppelte Kommunion Christi als des lebendigen Brodes wird die Teilnahme unserer doppelten Natur an der Unvergänglichkeit des Gotteslebens versinnbildet: ‚Da er als das Leben aus dem lebendigen Vater geboren ward, so ist er dem Wesen nach auch selbst Leben, und da es die Wirksamkeit des wesenhaften Lebens ist, zu beleben, so belebt Christus alles. Wie nämlich das aus der Erde gewonnene Brod die schwache Natur des Fleisches nicht zerfallen lässt, so belebt auch er durch die Wirksamkeit des Geistes den Geist, und bewahrt ausserdem den Leib zur Unsterblichkeit'. (com. in Jo. l. 3. c. 6. ad Jo. 6, 33. t. 6. 501.)

Unsere Verbindung mit der göttlichen Person Christi darf, wie Cyrill ausdrücklich hervorhebt, nicht als ein Ersatz für den alle relative (σχετική) Gottesgemeinschaft vermitteln-

1) l. 4. adv. Nest. c. 5: Ὥσπερ δὲ τὸ αὐτοῦ τοῦ Λόγου σῶμα ζωοποιόν ἐστιν, ἴδιον αὐτοῦ ποιησαμένον καθ᾽ ἕνωσιν ἀληθῆ τὴν ὑπὲρ νοῦν καὶ λόγον· οὕτω καὶ ἡμεῖς οἱ ἐν μεθέξει γενοίμεθα τῆς ἁγίας σαρκὸς καὶ αἵματος αὐτοῦ, πάντῃ καὶ παντῶς ζωοποιούμεθα, μένοντος ἐν ἡμῖν τοῦ Λόγου, θεϊκῶς μὲν διὰ τοῦ ἁγίου Πνεύματος, ἀνθρωπίνως δ᾽ αὖ, διὰ τῆς ἁγίας σαρκὸς καὶ τοῦ τιμίου ἅιματος.

2) com. in Jo. l. 4. Mig. t. 6. p. 565 D. 577. B. sq. analog der Berührung des Jünglings zu Naim p. 580 A.

den hl. Geist genommen werden; denn die trinitarische Ordnung, dass jede gute Gabe vom Vater durch das Wort im hl. Geiste der Kreatur zu teil werde, ist ausnahmslos giltig. Wenn selbst die mit dem Logos hypostatisch vereinigte Menschheit alle Gnaden in und mit der Geistessalbung empfing, um wie viel mehr ist für uns der hl. Geist die unmittelbare Ursache, welche uns zunächst mit der hl. Menschheit und durch sie mit der Gottheit des Erlösers verbindet? ‚Wenn es kurz und deutlich gesagt werden soll, so bezeichnet eben der Eingeborne als ihm gegeben, was seinem Fleische gegeben worden ist. Aber gegeben ganz und gar vom Vater durch ihn selbst im Geiste. Denn die Einrichtung der Vereinigung mit Gott findet auf keinem andern Wege statt, und wenn man etwa an Christus denkt, insofern er als Mensch erschienen und gekommen ist, so ist offenbar, dass sein Fleisch, entsprechend der unaussprechlichen Art der Verbindung, durch die Vereinigung mit dem Geiste geheiligt und so zu seiner unvermischten Verbindung mit Gott dem Worte aufgestiegen ist, und durch dasselbe zum Vater, selbstverständlich der Beziehung und nicht dem Wesen nach[1]. Er sagt also: Eine solche mir, o Vater, von dir gegebene Gnade und Herrlichkeit, nämlich das Einssein mit dir, habe ich ihnen gegeben, damit sie Eines seien, wie wir. . . . Der Sohn wird nämlich in uns gegenwärtig, sowohl körperlich als Mensch mit uns vermischt und vereinigt durch die geheimnisvolle Segnung, wie auch geistlicherweise als Gott, durch die Wirksamkeit und Gnade seines eigenen Geistes, der in uns den Geist zur Neuheit des Lebens wiedererschafft und uns seiner göttlichen Natur teilhaft herstellt. Als das Band unserer Vereinigung mit Gott dem Vater erscheint demnach Christus, der uns als Mensch mit sich zusammenhängen macht, als Gott aber wesenhaft in Gott als seinem eigenen Erzeuger innewohnt‘.

Cyrill versäumt nicht, die lebendige Kraft der mystisch-

1) Καὶ εἰ χρή τι συντομώτερον καὶ σαφέστερον εἰπεῖν, ἑαυτῷ δεδόσθαι φησιν ὁ Μονογενὴς τὸ δοθὲν τῇ ἰδίᾳ σαρκί. Δοθὲν δὲ δὴ πάντως παρὰ Πατρὸς δι' αὐτοῦ ἐν Πνεύματι. Ὁ γὰρ τῆς πρὸς Θεὸν ἑνώσεως τρόπος οὐχ ἑτέραν ἔχει τὴν ὁδὸν, καὶ εἰ νοοῖτο τυχὸν ἐπὶ Χριστοῦ, καθὸ πέφηνε καὶ κεχρημάτικεν ἄνθρωπος, ἑνώσει τῇ πρὸς τὸ Πνεῦμα, κατὰ τὸν ἄῤῥητον τῆς συνόδου τρόπον, ἁγιαζομένης δῆλον ὅτι τῆς σαρκὸς, οὕτω τε πρὸς ἕνωσιν ἀσυγχύτως ἀναβαινούσης αὐτῆς πρὸς τὸν Θεὸν Λόγον, καὶ δι' αὐτοῦ πρὸς τὸν Πατέρα, σχετικῶς δῆλον ὅτι καὶ οὐ φυσικῶς. (com. in Jo. l. 11. c. 12 ad 17, 22. 23.)

sakramentalen oder eucharistischen Verbindung mit der hl. Menschheit Christi für den liturgischen und ethischen Teil der Religion nachzuweisen. Der lebendigmachende Geist, welcher uns mit Jesus und durch ihn mit dem Vater vereinigt, heiligt uns in Wahrheit (Jo. 17, 25), und macht uns zu Anbetern im Geiste und in der Wahrheit. Schon öfters wurde die patristische Erklärung des 23. Psalmes erwähnt, wornach der hl. Geist den Engeln die königliche Würde des in den Himmel auffahrenden Christus offenbart und sie antreibt, ihm als ihrem König anbetende Huldigung darzubringen. So auch Cyr. ad ps. 46 mit Berufung auf Eph. 3, 10. — Je weiter sich die übernatürliche Kausalität Christi für das Heil des Menschengeschlechtes im Vergleich zu den Engeln ausdehnt, desto stärker ist auch der Titel seines Königtums über uns; daher drängt uns der hl. Geist noch mehr zur Verherrlichung Christi als jene. Dass der hl. Geist ihn auf Erden verherrlichen werde, hatte der Herr ausdrücklich vorhergesagt; er werde dies thun, a) indem er die Kirche in die von ihm, dem Messias, gelehrte Wahrheit einführe, und so das Wort Gottes durch den Glauben in der Kirche und den gläubigen Seelen wohnen mache (ad 1. Cor. 12, 3; com. in Jo. l. 10. ad 14, 25. 26. t. 7. p. 1047); b) indem er die Heiligen antreibe, von ihm und den Geheimnissen seiner Menschheit, insbesondere seiner Auferstehung unerschrocken Zeugnis zu geben, und ihn mit Eifer zu verehren. (ad 1. Cor. 12, 3.) Dies that der hl. Geist nach Mat. 10, 19 vor allem durch die Martyrer. (cf. Cyr. Hieros. cat. 16. c. 20, 21.) Daher ist es eine der Thätigkeiten seiner Sendung, die Welt von der Sünde, der Gerechtigkeit und dem Gerichte zu überzeugen. (com. ad Jo. l. 10. ad 16, 8—11.)

Die liturgische und konfessionelle Verherrlichung bleibt jedoch Stückwerk, so lange sie nicht zur sittlichen Nachfolge seiner Gesinnung und Handlungsweise wird. Der hl. Geist prägt daher den von ihm mit Christus vereinigten Gliedern den Sinn Jesu Christi ein. (cf. ad 1. Cor. 2, 15.) Diese sittliche Heiligung ist nicht imputirt, sondern derart, dass sie den innern Menschen umgestaltet. Es geschieht dies durch die sittlichen Inspirationen des hl. Geistes und die Befestigung des Gerechtfertigten in der Liebe zum höchsten Gute. (com. in Jo. l. 11, c. 12. ad 17, 25. s. o. p. 496 sq.)

In dieser sittlichen Reinigung des Geistes von der unge-

ordneten Liebe zu vergänglichen Dingen, und in der Festigung der Gottesliebe besteht die Mitteilung der höhern Unsterblichkeit an die Seele, welche durch sie am Auferstehungstag in den Leib überströmt. Com. in Jo. l. 10 ad 14, 20: ‚Ich nämlich lebe, sagt er; denn ich bin das Leben wesenhaft und habe auch meinen Tempel als lebendig erwiesen. Aber wenn auch ihr selber, die ihr von vergänglichem Wesen seid, euch als lebendig erkennen werdet, nach meinem Gleichnis, dann werdet ihr ganz klar erkennen, dass ich wesenhaftes Leben seiend euch mit dem wesenhaft lebendigen Gott und Vater durch mich selbst verbunden habe, euch als Teilnehmer und Genossen seiner Unvergänglichkeit vollendend. Ich bin nämlich von Natur im Vater; denn ich bin die Frucht und das ebenbürtige Erzeugnis seines Wesens, ihm innewohnend und aus ihm hervorstrahlend, Leben aus dem Leben: ihr aber seid in mir und ich in euch, insofern ich als Mensch erschienen bin und euch der göttlichen Natur teilhaft gemacht habe, indem ich meinen Geist in euch wohnen liess. — Christus ist nämlich in uns durch den Geist, das zum Vergehen Geborne umwandelnd zur Unvergänglichkeit, und vom Tode umbildend zum Gegenteil'.

Die süsse Frucht der unentwegten und unerschütterlichen Festigung in Gott ist der Friede. Die hl. Menschheit Christi besitzt diesen Frieden Gottes als die natürliche Folge ihrer hypostatischen Union mit dem Worte, und macht ihre Glieder durch die Sendung des T r ö s t e r s desselben teilhaftig. Es ist dies das Ergebnis der herrlichen Entwicklung des hl. Cyrill zu Jo. 14, 27. (com. in Jo. l. 10. t. 7. p. 1048—1053.)

Dass der von Christus gespendete Friede der hl. Geist selbst sei, folgert Cyrill daraus, dass er nach Phil. 4, 7. alle Engelchöre überrage; 2. aus dem trinitarischen Gesetz, wornach die ausgehende Person in ihrer (gegensätzlichen) Weise alle absoluten und relativen Vollkommenheiten ihres Ursprungs besitze, der hl. Geist also die G a b e des Friedens sein müsse, wenn Christus der Urheber des Friedens sei; 3. aus der Stelle Isai. 26, 12: wie der Friede, so sei der hl. Geist die Besiegelung aller Güter; 4. aus der übernatürlichen Erfahrung, dass der hl. Geist allein (durch die von ihm eingeflösste Gottesliebe) jede Leidenschaft und allen Wankelmut, die Störer des Friedens, zu überwinden vermöge. (l. c.)

Auch in der Erklärung des Gleichnisses vom Weinstock

Jo. 15, 1 sq. weist Cyrill nach, dass die Lebenseinheit mit Christus weder die Wirksamkeit des hl. Geistes noch des Vaters in den Gliedern Christi, den Zweigen des Weinstocks verdunkle; denn unsere Einfügung in die Natur Jesu Christi werde vom hl. Geiste hergestellt und erhalten (cf. ad 1. Cor. 3, 10); der Vater aber sei der Gärtner, welcher den Weinstock in unsere Erde eingepflanzt habe. (com. in Jo. l. 10. t. 7. p. 1053 sq.)

3. Artikel. Die hl. Dreifaltigkeit ist die bewirkende Ursache des eucharistischen Sakramentes durch die Sendungsthätigkeit des hl. Geistes; die hl. Menschheit Christi ist die erste ministeriale Ursache durch die Verkündigung, Verdienung und Einsetzung desselben.

1. Die hl. Eucharistie ist unzweifelhaft eines der wunderbarsten Geheimnisse zur Verherrlichung Jesu Christi; um so weniger kann es auffallen, dass sie eine ganz besondere Partizipation des trinitarischen Vorzugs ist. Die hl. Dreifaltigkeit ist das unmittelbare Vorbild des eucharistischen Geheimnisses und der damit der Menschheit Christi gewährten Prärogative. Denn es ist ein Vorrecht der göttlichen Natur, sich selbst wesenhaft andern Wesen mitzuteilen und ihnen zu inhabitiren. Da dieser Vorzug eng mit dem Ausgang der göttlichen Liebe zusammenhängt, so nannten wir ihn eine Prärogative der hl. Dreifaltigkeit.

Soweit nun einer geschaffenen Natur durch übernatürliche Gottesthätigkeit eine Annäherung an das göttliche Vorrecht gewährt werden konnte, ist dies für die hl. Menschheit Jesu geschehen. Durch das eucharistische Mysterium ist sie in gottähnlicher Weise substantiell mitteilbar und spendbar.

Was die bewirkende Ursache des eucharistischen Sakramentes betrifft, so bringt es schon der Begriff der Transsubstantiation mit sich, dass eine so transzendentale Wirkung nur von der transzendentalen Ursache, der göttlichen Allmacht gewirkt werden könne, und zwar mit Ausschluss jeder möglichen Mitwirkung einer zweiten wirkenden Ursache. Nur eine werkzeugliche oder ministeriale Mitwirkung kreatürlicher Kräfte ist bei der Bewirkung der hl. Eucharistie denkbar. Daher kann auch die hl. Menschheit Christi nicht in wirksamer, sondern nur in werkzeuglicher Form bei der eucharistischen Transsubstantiation mitbeteiligt sein; hievon bleibt unberührt, dass ihre

instrumentalursächliche Mitwirkung spezifisch vorzüglicher ist, als diejenige des priesterlichen Amtes der Kirche. Es steht eben die Kraft menschlicher Natur zu einer so schlechthin übernatürlichen Wirkung, wie es die Verwandlung eines Wesens in die Wesenheit eines schon bestehenden Leibes und Blutes ohne jegliche Veränderung der Accidentien sämtlicher Kategorien — also auch des Ortes und der Zeitdauer — ist, in gar keinem Verkältnis, auch dann nicht, wenn sie, wie in Christo, mit der ersten Ursache hypostatisch vereinigt ist. Denn die hypostatische Union verändert mit nichten die innere Beschaffenheit der menschlichen Natur, noch verwandelt sie dieselbe in das göttliche Wesen. Es ist indessen nichts anders, als eine Verwandlung der Menschheit Christi in die göttliche Natur, wenn man der menschlichen Natur in Christo irgend eine göttliche Eigenschaft, sei es eine ethische oder eine physische, sei es die Heiligkeit oder die Allmacht, in Folge der hypostatischen Union dauernd oder vorübergehend beizulegen versucht. Jede göttliche Eigenschaft ist nämlich die göttliche Natur, und könnte einer geschaffenen Natur nur durch Absorption zukommen. Daher ist es eine Konsequenz des Dogmas von den zwei Naturen in Christo, wenn wir die Mitwirkung der hl. Menschheit des Erlösers bei der Bewirkung der eucharistischen Transsubstantiation als eine ministeriale oder instrumentale bezeichnen, und die göttliche Allmacht ausschliesslich als die bewirkende Ursache hervorheben.

Hieraus folgt, dass die trinitarische Ordnung im Wirken nach aussen auch bei dem eucharistischen Sakrament hervortreten muss, und zwar um so deutlicher, als die Wirkung schlechthin übernatürlich ist. Wie der hl. Thomas erinnert, muss bei der Betrachtung der innern Ordnung beim Wirken der ersten Ursache von der angenommenen Menschheit des Wortes abgesehen werden; denn die erste Ursache, und in übernatürlichen Dingen die einzige wirkende Ursache zu sein, kömmt den göttlichen Personen vermöge ihres göttlichen Wesens zu. Daher bezeichnet der englische Lehrer die hl. Menschheit Christi als instrumentum s. Trinitatis hinsichtlich jener transzendentalen Wirkungen, in welchen sie nicht als zweite Ursache mitwirken kann.

Es ist deshalb nützlich, dies zu betonen, weil man sonst die Meinung zu begünstigen schiene, es emanire die göttliche

Kraft und Ursächlichkeit von dem Vater durch den Sohn in seine menschliche Natur, und erreiche so ihre Wirkung: die Mitwirkung des hl. Geistes und die Notwendigkeit seiner Sendung bliebe dann unverständlich, und leistete dem — im Uebernatürlichen ohnedies leichter möglichen — Irrtum Vorschub, seine Thätigkeit sei entbehrlich und kontingent. Was nämlich beim Betrachten und Reden über die göttlichen Geheimnisse übersehen und übergangen werden kann, wird mit Recht für nicht notwendig und leicht entbehrlich gehalten. In mancher Hinsicht möchte es scheinen, als ob diese Neigung bezüglich der Mitwirksamkeit und Sendungsthätigkeit des hl. Geistes zuweilen angetroffen würde. Und doch ist seine eigentümliche Mitwirkung ebenso notwendig wie seine Person; da nun das Notwendige im Gegensatz zu dem Zufälligen, welches auch nicht sein könnte, das eigentliche Objekt der wissenschaftlichen Erkenntnis ist, so erscheint eine derartige Betrachtung des eucharistischen Geheimnisses, welche von dem unbedingt notwendig mitwirkenden Prinzip, dem hl. Geiste, absieht, als in einem wesentlichen Punkte unvollständig.

Wir werden hiedurch auf die Frage geführt, ob die eucharistische Verwandlung die Sendung des hl. Geistes notwendig mache, oder ob sie ohne dieselbe vom Vater durch den Sohn im hl. Geiste gewirkt werde?

Hierauf ist mit dem hl. Thomas zu erwiedern: Da die Sendung einer göttlichen Person ihrem Begriff zufolge nur an eine vernünftige Kreatur erfolgen kann, und zwar mit dem unmittelbaren Effekt reiner Gottesliebe, oder der Gottschauung, so kann das eucharistische Sakrament weder Ziel noch unmittelbare Wirkung einer göttlichen Sendung sein. Dagegen ist es ein Gnadenmittel, d. h. hingeordnet zur Vermehrung der reinen Gottesliebe und zur Herbeiführung der Gottschauung, ist also ein Mittel zur Verwirklichung der göttlichen Sendungen, zunächst des hl. Geistes, und dann des Wortes, und zwar unter dem besondern Gesichtspunkt der mystischen Einheit mit dem hauptsächlichen Ziele der göttlichen Sendungen, der hl. Menschheit Jesu. Demgemäss lautet die theologische Formel: Nicht an die Sakramente, sondern durch die Sakramente an die Empfänger findet eine Sendung des hl. Geistes statt. Die Bewirkung der Sakramente ist demnach eine der Erfüllung des göttlichen Sendungswillens dienende Thätigkeit, und zwar die-

nen alle auf die Herstellung der Sakramente gerichteten göttlichen Thätigkeiten unmittelbar der unsichtbaren Sendung des hl. Geistes vermöge der Gottesliebe; mittelbar der Sendung des göttlichen Wortes zur Gottschauung, da im Pilgerstande nur die Sendung des Geistes der Liebe verwirklicht, die Aufnahme des Logos in die Vernunft erst vorbereitet und erstrebt werden kann. Aus diesem Grunde sind sie logische Konsequenzen des göttlichen Sendungswillens, und stehen mit der thatsächlichen Sendung des hl. Geistes zur Entzündung der reinen Gottesliebe in analogem Zusammenhang, wie die sichtbaren Zeichen (Theophanien), die Charismen, die heiligmachenden Gnaden und Tugenden: erstere manifestiren die unsichtbare Sendung, ihre Thatsächlichkeit, ihren Zweck; die andern konstituiren die Organe ihrer Verwirklichung, die Kirche und die Sakramente, den mystischen und sakramentalen Leib des Herrn; die letztern disponiren unmittelbar den Zielgegenstand der göttlichen Sendung. Wir nennen nun diejenige göttliche Wirksamkeit, welche unmittelbar der Sendung einer göttlichen Person dient, Sendungsthätigkeit, und schreiben sie derjenigen Person zu, welche ihre Sendung durch diese Mittel erfüllen will.

Die auf die hl. Eucharistie bezügliche Thätigkeit des hl. Geistes ist indessen nicht eine unter den vielen zur Erfüllung seiner Sendung hingeordneten Thätigkeiten, sondern nimmt eine centrale Stellung ein. Die Liebe nämlich, in welcher sich die Sendung des hl. Geistes verwirklicht, ist das Prinzip einer ihrer Doppelrichtung auf Gott und den Nächsten entsprechenden Bethätigung. Dem Nächsten, d. h. jedem Mitgenossen des göttlichen Reiches gegenüber bethätigt sich der Geist der Liebe durch das von ihm einem jeden Gliede eingeflösste Streben, den übrigen Gliedern und der Gesamtheit aller Mitbegnadigten zum Heile behilflich zu sein. Um der in die Herzen der Gläubigen ausgegossenen Liebe die Befriedigung dieses hl. Dranges und damit die Entfaltung ihres hl. Wesens zu ermöglichen, gestaltet der hl. Geist den Organismus der Kirche, indem er die einzelnen zum Heile Berufenen zu einem lebendigen Ganzen vereinigt, damit jeder jedem und alle allen zum Heile dienen können. Die Kirche ist die organische Verwirklichung der hl. Idee übernatürlicher Nächstenliebe, der Humanität im edelsten Sinne.

Auch die übernatürliche Gottesliebe beruhigt sich nicht in der rein affektiven Verbindung mit dem höchsten Gute; sie

drängt einerseits dazu, demselben mit allen Kräften zu dienen, d. i. die Absicht seines Wollens und Wirkens zu erfüllen, andrerseits dazu, zur wirklichen Vereinigung mit ihm zu gelangen. Damit dieser doppelte Drang nach der Verherrlichung und nach dem Besitz Gottes in seiner Anschauung möglichst vollkommen befriedigt werden, und die Liebe auch in der unmittelbaren Richtung auf Gott ihr hl. Wesen voll entfalten könne, gewährte Gott der Kirche eine besondere Verbindung mit Christus, der als Logos die hypostatische Verherrlichung — candor lucis aeternae — und das hypostatische Prinzip unserer Gottschauung ist, der ferner in seiner menschlichen Natur das menschliche Geschlecht wieder dem göttlichen Doppelziel zurückgegeben hat. Durch Christum, den die Kirche als ihr eucharistisches Opfer darbringt, genügt sie dem hl. Drängen des göttlichen Geistes, Gott in würdiger Weise anzubeten und zu verherrlichen. Durch Christum, welchen sie in der eucharistischen Kommunion empfängt, genügt sie — in einer für ihren Pilgerstand möglichen Weise — dem hl. Drängen des göttlichen Geistes (Veni Domine Jesu! ipse Spiritus postulat pro nobis gemitibus inenarrabilibus. Qui autem scrutatur corda, scit, *quid* desideret Spiritus, quia *secundum Deum* postulat pro sanctis. Rom. 8, 26. 27.) nach dem Besitze Gottes in seiner Anschauung durch die Kommunion des ewigen Wortes. Die übrigen Arten der Verbindung mit Christus durch Glauben und Kultus einerseits, durch aszetische Betrachtung und ethische Nachahmung andrerseits erscheinen im Verhältnis zur eucharistischen Vereinigung als blose Vorstufen. Erst in der eucharistischen Einheit mit ihrem gottmenschlichen Haupte stellt sich die Kirche als eine würdige Hohepriesterin und Braut des höchsten Gottes dar.

Aus der engen teleologischen Verbindung der hl. Eucharistie mit der Sendung des hl. Geistes erklärt sich die ausserordentlich starke Appropriation ihrer Bewirkung an den hl. Geist, welche sich bei den Kirchenlehrern und insbesondere in den alten und neuen Liturgien der orientalischen Kirchen findet. Sie ist keine relative Eigentümlichkeit des hl. Geistes, wie die Liebeseinwohnung vermöge der Sendung, sondern eine Appropriation in der Weise, wie ihm die Gestaltung und Heiligung der Menschheit Christi zugeschrieben wird. Dieselben Gründe, welche dort für die Zueignung an ihn angegeben werden, und einerseits aus

dem Motiv der Inkarnation, der freien Liebe Gottes, andrerseits aus dem Zweck der gottmenschlichen Sendung, der Verdienung der heiligmachenden Gnade, entnommen sind, gelten auch für die Appropriation der eucharistischen Konsekration an den hl. Geist.

Die göttliche Liebe, deren ewige Bestätigung er ist, hat das eucharistische Mysterium erdacht; die Heiligkeit, deren hypostatische Gabe er ist, soll durch die real-mystische Eingliederung in den Gesalbten auch für den unbeständigen Einzelwillen gesichert werden. Diese Appropriation konnte keine bessere historische Grundlage erhalten, als die Thatsache, dass die Darbringung des sakramentalen Opfers nach der Ausgiessung des hl. Geistes, einer Tradition zufolge am Pfingsttage selbst, ihren Anfang nahm [1]); sie konnte keinen schönern liturgischen Ausdruck finden, als in der Verlegung des Frohnleichnamsfestes auf den ersten Donnerstag nach der Pfingstfeier.

Wenn die eucharistische Konsekration dem hl. Geiste zugeeignet wird, so betrifft dies die Ordnung der ersten Ursache, welche in diesem Falle die einzige wirkende Ursache ist; keineswegs aber wird dadurch die eigentümliche Kausalität der hl. Menschheit Christi bei der ersten wie bei jeder folgenden eucharistischen Feier zurückgedrängt. Denn weder die mit dem Logos verbundene Menschheit kann eine Gott allein vorbehaltene Ursächlichkeit entwickeln, noch behindert Gott die ihrer Natur und Würde angemessene Mitwirkung. Dieselbe erscheint dem Evangelium zufolge als eine dreifache:

a) als Verkündigung, Verheissung und Offenbarung des eucharistischen Geheimnisses (Jo. 6);

b) als Verdienung der eucharistischen Gnade durch die meritorische und satisfaktorische (Messopfer) Kraft des Lebens und Leidens Christi;

c) als Einsetzung des Sakramentes, autoritative Bevollmächtigung des neutestamentlichen Priestertums, und als gesetzgeberische Bestimmung der Form und Materie, an welche sich die Wirksamkeit des göttlichen Geistes bindet.

In jeder dieser drei Hinsichten ist die ministeriale Kausalität der Menschheit Christi universal und permanent, d. h. durch die ganze Zeitdauer und jeden priesterlichen Minister der

1) Entsprechend dem typischen Pfingstopfer: cf. Lev. 23. 15—17.

Eucharistie fortwirkend. Zu Christus dem Menschensohne, dem wahren und einzigen Hohepriester, verhält sich der priesterliche Minister des eucharistischen Sakramentes wie ein Stellvertreter und Gesandter kraft des Gebotes und der Sendung, welche in den Worten: Hoc facite in meam commemorationem, liegt; zum hl. Geiste, als der vom Vater und Sohne ausströmenden konsekratorischen Gotteskraft verhält er sich wie das äussere Werkzeug zur prinzipalen Ursache. Da er jedoch nicht ein todtes, sondern ein lebendiges und verantwortliches Werkzeug Gottes ist, so bedarf er zur vollkommenen Vollbringung des hl. Sakramentes einer zweifachen Durchdringung mit dem hl. Geiste:

a) um als dessen physisches Werkzeug das Sakrament giltig zu vollbringen;

b) um als dessen heiliges Werkzeug die erhabenen Geheimnisse würdig zu feiern.

2. Im folgenden geben wir eine Zusammenstellung von Belegen und Hinweisen aus den Vätern und Liturgien, um zu zeigen, eine wie grosse Bedeutung die Kirche der physisch und ethisch konsekrirenden Mitwirkung des hl. Geistes in der Eucharistie beigelegt habe. Die Vorbereitungsgebete sämtlicher Liturgien entwickeln mehr oder weniger vielseitig die Bitte um Herabsendung des hl. Geistes zur würdigen Feier der mysteria tremenda. Die Liturgie der Kirche von Jerusalem, welche nach dem hl. Jakobus genannt wird, bittet im Vorbereitungsgebet um Erneuerung und Stärkung durch den hl. Geist, um Heiligung und Reinigung, wie sie Isaias durch die glühende Kohle empfangen habe. Beim Uebergang zur Konsekration selbst beschäftigt sie den Geist des Priesters und des Diakons wiederum mit Bitten in diesem Sinne.

Der vom hl. Geist gewährten Gnade zu würdiger Andacht entspricht es andrerseits, dass er als Zeuge der sündhaften Nachlässigkeiten in der Verwertung derselben auftritt; so im Sühngebet der jakobischen Liturgie.

Die Liturgie des hl. Markus betont vorzüglich die Notwendigkeit der Herabsendung des hl. Geistes, — im korrelativen Gegensatz zu dem Worte der lossprechenden Gnade, — um die Kommunion der eucharistischen Opfergaben würdig zu empfangen: cf. ihre Gebete zur Vorbereitung der hl. Kommunion, vor und zwei nach dem Pater noster.

Die Reinigung des Geistes, welche die Einkehr des göttlichen Geistes gewährt, ist nach dem Vorbereitungsgebet der cyrillisch-alexandrinischen Liturgie ein durch die Gnade des Sohnes vermitteltes Geschenk des Vaters. (oratio pacis.) Auch sie wiederholt die Bitte um den ethischen Beistand des hl. Geistes vor der Epiklese.

Die koptische Liturgie des hl. Gregor von Nazianz hebt die trinitarische Ordnung des reinigenden und sittlich-kräftigenden Beistandes Gottes im hl. Geiste hervor. (or. pacis ad Jesum: Fac nos dignos . . per gratiam tuam et benignitatem Patris tui et operationem Spiritus tui). Aehnlich thut es die alexandrinische Redaktion derselben; cf. or. post praep. alt; or. veli; or. pacis: χάριτι τῆς εὐδοκίας τοῦ Πατρὸς, καὶ ἐνεργείᾳ τοῦ ἁγίου Πνεύματος.

Die gegenwärtige Liturgie der unirten griechischen Kirche richtet folgendes Vorbereitungsgebet an den hl. Geist: ‚Himmlischer König, Tröster, Geist der Wahrheit, der du überall gegenwärtig bist und alles erfüllst, Inbegriff der Güter und Spender des Lebens; komm' und wohne in uns und reinige uns von allen Flecken, und bewahre, o Guter, unsere Seelen‘. (Euch. magnum. Romae. p. 29.)

Zur sittlichen Vorbereitung gehört auch die Erneuerung des Friedensbundes: ‚O Herr und König, Gott der Kräfte, bewahre dein Volk und gieb ihm den Frieden durch die Kraft deines hl. Geistes, kraft des Zeichens des kostbaren Kreuzes deines eingebornen Sohnes, mit dem du hochgepriesen bist in Ewigkeit‘. (l. c. p. 49.)

Die Würdigkeit der Priester und der Gläubigen muss überaus gross sein, wenn ihnen die Feier so furchtbarer Mysterien nicht zur Verschuldung werden soll. Sie geht daher weit über die Vorbereitung durch andächtige Gedanken und Gebete hinaus und beruhigt sich beim Hintritt zum Altar erst mit der gläubigen Gewissheit der persönlichen Assistenz des hl. Geistes, des Unterpfandes einer gnadenvollen Opferfeier: cf. das Gebet der Gläubigen, um würdig und fähig zu werden: ‚und befähige uns, die du zu diesem deinem Dienste in der Kraft deines hl. Geistes bestellt hast, (denselben) ohne verdammt zu werden und ohne einen Fehler zu begehen in dem reinen Zeugnis unseres Gewissens (zu feiern)‘. (l. c. p. 54. und das Gebet des Priesters p. 55.)

Das Responsorium des Priesters im Wechselgebet mit dem Diakon (nach dem Opferinzens) spricht diese Zuversicht in schönen Worten aus:

Priester: ‚Bete über mich, mein Genosse im Dienste‘! Diakon: ‚Der hl. Geist wird über dich herabkommen und die Kraft des Allerhöchsten wird dich überschatten‘. Priester: ‚Der hl. Geist selbst vollbringt mit uns den Dienst, alle Tage unseres Lebens‘ [1]).

Dringend wird noch eine dreimalige Erflehung des würdigmachenden Geistes mit den Worten des ps. 50, 12. 13. in die Epiklese eingeschaltet: ‚O Herr, der du deinen hochhl. Geist in der dritten Stunde deinen Aposteln herabgesandt hast, nimm ihn, o Guter, nicht wieder von uns weg, sondern erneuere ihn uns, die wir dich bitten‘ [2]).

Auch die Gläubigen, welche am eucharistischen Opfer teilnehmen, bedürfen dazu der Assistenz des hl. Geistes; daher legt ihnen die gegenwärtige Liturgie des hl. Basilius zwei Gebete (*ἱκάνωσον ἡμᾶς τῇ δυνάμει τοῦ ἁγίου Πνεύματος εἰς τὴν διακονίαν ταύτην*. Euch. m. p. 82), dem Priester e i n Gebet um Befähigung durch seine Herabkunft in den Mund. (l. c. p. 82. 83. item p. 55.) — Auch die liturgischen Denkmale der römischen Kirche erwarten die Kraft ethischer Vorbereitung zur eucharistischen Feier vom hl. Geiste. cf. Sacr. Leon. mens. Jul. 30. secreta: ‚Mitte Domine quaesumus Spiritum stum, qui et haec munera praesentia nostra tuum nobis efficiat sacramentum *et* ad hoc percipiendum nostra corda purificet‘. In demselben Doppelsinn erfleht das gegenwärtige Vorbereitungsgebet der lateinischen Kirche die Assistenz des hl. Geistes zu würdiger und erfolgreicher Messfeier.

Wir gehen zu der eigentlich konsekratorischen Wirksamkeit des hl. Geistes über.

Der älteste ausführliche Erklärer der neutestamentlichen Opferliturgie, der hl. Cyrill von Jerusalem führt die Wandlung von Brod und Wein in den Leib und das Blut Christi

1) Sac: Εὖξαι ὑπὲρ εμοῦ, συλλειτουργέ μου. Diac: Πνεῦμα ἅγιον ἐπελεύσεται επὶ σὲ καὶ δύναμις Ὑψίστου ἐπισκιάσει σοι. Sac: Αὐτὸ τὸ Πνεῦμα συλλειτουργήσει ἡμῖν πάσας τὰς ἡμέρας τῆς ζωῆς ἡμῶν.

2) Κύριε ὁ τὸ πανάγιόν σου Πνεῦμα ἐν τῇ τρίτῃ ὥρᾳ τοῖς Αποστόλοις σου καταπέμψας, τοῦτο Ἀγαθὲ, μὴ ἀντανέλῃς ἀφ᾽ ἡμῶν· ἀλλ᾽ ἐγκαίνισον ἡμῖν τοῖς δεομένοις σου. (ps. 50, 12. 13.)

auf die Herabsendung des hl. Geistes zurück. ‚Nachdem wir uns durch diese geistlichen Lobgesänge geheiligt haben, rufen wir den menschenfreundlichen Gott an, er möge den hl. Geist auf die vorliegenden (Opfergaben) herabsenden, damit er das Brod zum Leibe Christi, den Wein zum Blute Christi mache. Denn was nur immer der hl. Geist berührt, das ist gänzlich geheiligt und umgewandelt‘ [1]).

Gregor von Nyssa findet eine Analogie zwischen der Konsekration des Chrisma und der eucharistischen Elemente durch den hl. Geist: ‚Ebenso (wie der Altar vor der Konsekration) ist das Brod bis dahin gewöhnliches Brod: aber wenn es von dem Geheimnis geheiligt worden ist, wird es Christi Leib genannt und wirklich. So auch das geheimnisvolle Oel, so auch der Wein: vor der Segnung wenig wertvoll, sind sie nach der Heiligung durch den Geist beide in ausgezeichneter Weise wirksam‘ [2]).

Chrysostomus weist den Zweifler von dem menschlichen Minister des eucharistischen Sakramentes an den hl. Geist als den wirklichen Konsekrator; mit ihm müsse die transzendentale Wirkung verglichen werden: ‚Es wirkt nicht der Gegenwärtige selbst, noch sind die vorliegenden Opfergaben eine Vollbringung menschlicher Natur: sondern die gegenwärtige und allen zu teil werdende Gnade des Geistes bereitet jenes geheimnisvolle Opfer. Denn wenn auch ein Mensch da ist, so ist es doch Gott, der durch ihn wirkt. Beachte also nicht die Natur dessen, den du siehst, sondern denke an die unsichtbare Gnade.

1) Εἶτα ἁγιάσαντες ἑαυτοὺς διὰ τῶν πνευματικῶν τούτων ὕμνων παρακαλοῦμεν τὸν φιλάνθρωπον Θεὸν τὸ ἅγιον Πνεῦμα ἐξαποστεῖλαι ἐπὶ τὰ προκείμενα, ἵνα ποιήσῃ τὸν μὲν ἄρτον σῶμα Χριστοῦ, τὸν δὲ οἶνον αἷμα Χριστοῦ. Πάντως γὰρ οὗ ἂν ἐφάψηται τὸ ἅγιον Πνεῦμα, τοῦτο ἡγίασται καὶ μεταβέβληται. (cat. myst. 5. c. 7. u. c. 19; cf. cat. myst. 1. c. 7; 3, c. 3.)

2) Ὁ ἄρτος πάλιν ἄρτος ἐστὶ τέως κοινός· ἀλλ' ὅταν αὐτὸν τὸ μυστήριον ἱερουργήσῃ, σῶμα Χριστοῦ λέγεταί τε καὶ γένεται. Οὕτως τὸ μυστικὸν ἔλαιον, οὕτως ὁ οἶνος· ὀλίγου τινὸς ἄξια ὄντα πρὸ τῆς εὐλογίας, μετὰ τὸν ἁγιασμὸν τὸν τοῦ Πνεύματος ἑκάτερον αὐτῶν ἐνεργεῖ διαφόρως. Sermo in bapt. Ch. cf. serm. in Ascens. Dom. ad ps. 22, 4. t. 3. Mg. p. 692 B. Sein Gedanke kann hier kein anderer sein, wenn er den Altar als den vom hl. Geist bereiteten Opfertisch den götzendienerischen Opfermahlzeiten gegenüberstellt: Μετὰ ταῦτα παρακαλέσας τῇ βακτηρίᾳ τοῦ Πνεύματος· ὁ γὰρ Παράκλητος τὸ Πνεῦμά ἐστι. Τὴν μυστικὴν προτίθησι τράπεζαν, τὴν ἐξ ἐναντίου τῆς τῶν δαιμόνων τραπέζης ἑτοιμασθεῖσαν. Ἐκεῖνοι γὰρ ἦσαν οἱ διὰ τῆς εἰδωλολατρείας τὴν ζωὴν τῶν ἀνθρώπων ἐκθλίβοντες· ὧν ἐξ ἐναντίου ἡ τοῦ Πνεύματος τράπεζα.

Was auf diesem hl. Altar geschieht, ist nichts Menschliches‘ [1]). Die Fortdauer der Inhabitation des hl. Geistes beweist sich ihm auch aus der fortdauernden Konsekration der hl. Eucharistie: ‚Das geheimnisvolle Fleisch und Blut würde nicht werden ohne die Gnade des Geistes, noch würden wir Priester haben‘ [2]). Die Pflicht der priesterlichen Heiligkeit geht nach lib. 6 de sacerd. c. 4 aus der täglichen Aufgabe hervor, für alle (in der hl. Messe) um die Gewährung der höchsten Güter und Abwendung des ewigen Uebels zu beten; denn ‚es ziemt sich, dass derjenige, welcher für alle betet, ebenso alle in allem übertreffe, wie er als Vorgesetzter seine Untergebenen überragt‘. Wie steigert sich dieses Bedürfnis der Heiligkeit dagegen bei dem Hinblick auf dasjenige, was der Priester in der Wandlung als Werkzeug des konsekrirenden Geistes ist? ‚Wenn er aber den hl. Geist anruft, und das furchtbarste Opfer darbringt, und immerfort den gemeinsamen Herrn aller berührt, sage mir, auf welche Rangstufe sollen wir ihn dann erheben? Welche Reinheit und Sorgfalt werden wir von ihm fordern? Denn bedenke, wie beschaffen jene Hände sein müssen, die solche Dienste verrichten, jene Zunge, die solche Worte ausspricht? Muss nicht eine Seele, die einen solchen Geist aufnimmt, reiner und würdiger als jede andere sein‘? (l. c.)

Johannes Damaszenus verbreitet sich des nähern über die konsekratorische Wirksamkeit des hl. Geistes und giebt zugleich die besondere Beziehung desselben in ihrer Eigenart und in ihrem Grunde an. Dem Gange der Messliturgie folgend fundamentirt er die Erklärung des eucharistischen Geheimnisses durch einen weitgespannten Ueberblick über die Geschichte unseres Heiles, zeigt sodann, wie Christus die menschliche Natur zuerst in sich selbst wiederherstellte und wie er das durch die Wiedergeburt auch uns eingeflösste übernatürliche Leben mittelst der eucharistischen Kommunion in

1) Ουδὲν αὐτὸς ὁ παρὼν πράττει, οὐδὲ ἀνθρωπίνης ἐστὶ φύσεως κατορθώματα τὰ προκείμενα δῶρα, ἀλλ’ ἡ τοῦ Πνεύματος χάρις παροῦσα καὶ πᾶσι ἐφιπταμένη τὴν μυστικὴν ἐκείνην κατασκευάζει θυσίαν. Εἰ γὰρ καὶ ἄνθρωπος ἐστι ὁ παρὼν, ἀλλ’ ὁ Θεός ἐστιν ὁ ἐνεργῶν δι’ αὐτοῦ. Μὴ τοίνυν πρόσεχε τῇ φύσει τοῦ ὁρωμένου, ἀλλ’ ἐννόει τὴν χάριν τὴν ἀόρατον· οὐδὲν ἀνθρώπινον τῶν γινομένων ἐν τῷ ἱερῷ τούτῳ βήματι.

2) Σῶμα γὰρ καὶ αἷμα μυστικὸν οὐκ ἄν ποτε γένοιτο τῆς τοῦ Πνεύματος χάριτος χωρίς, οὐκ ἄν ἱερέας ἐσχήκαμεν. (hom. de resurr. c. 8.)

in seinen Gliedern erhalte und pflege. Die Herstellung der übernatürlichen Lebensspeise erklärt Joh. Dam. durch den Hinweis auf das Schöpferwort des ersten und zweiten, insbesondere aber des dritten Tages als einer Analogie der Einsetzungs- und Konsekrationsworte, und das Herabsteigen des hl. Geistes im Bilde befruchtenden Regens. ‚Gott sprach: das ist mein Leib; und: dies ist mein Blut; und: thuet dies zu meinem Andenken; und es geschieht kraft seines allmächtigen Auftrages, bis er wiederkömmt, (‚denn so sagte er, bis er wiederkomme‘); und diesem neuen Fruchtbau wird durch die Anrufung der Regen zu teil, nämlich die überschattende Kraft des hl. Geistes‘. (de fid. orth. l. 4. c. 13.)

‚Wie Gott nämlich alles, was er gemacht hat, durch die Wirksamkeit des hl. Geistes gemacht hat, so vollbringt auch jetzt die Wirksamkeit des Geistes das Uebernatürliche, welches nur der Glaube fassen kann. — Wie wird dies geschehen, sagt die hl. Jungfrau, da ich keinen Mann erkenne? Gabriel antwortet: Der hl. Geist wird über dich herabkommen, und die Kraft des Allerhöchsten wird dich überschatten. — Und nun fragst du: Wie wird das Brod Christi Leib, und Wein und Wasser Christi Blut? — Ich sage dir auch: Der hl. Geist kömmt herab und bewirkt, was über Begriff und Verständnis hinausgeht‘. (l. c.) Diese Konsekration ist eine wahre Wesensumwandlung: ‚Ebenso (wie die Nahrung in die Substanz des Essenden) wird das Brod der Vorlegung, der Wein und das Wasser vermöge der Anrufung und der Herabkunft des hl. Geistes in übernatürlicher Weise verwandelt in den Leib und das Blut Christi, und sie sind dann nicht mehr zweierlei, sondern eines und dasselbe‘ [1]).

1) Οὕτως ὁ τῆς προθέσεως ἄρτος, οἶνος τε καὶ ὕδωρ διὰ τῆς ἐπικλήσεως καὶ ἐπιφοιτήσεως τοῦ ἁγίου Πνεύματος ὑπερφυῶς μεταποιοῦνται εἰς τὸ σῶμα τοῦ Χριστοῦ καὶ τὸ αἷμα, καὶ οὐκ εἰσὶ δύο, ἀλλ’ ἓν καὶ τὸ αὐτὸ. (l. c.) Die konsekratorische Ursächlichkeit des hl. Geistes kann in ihrer relativen Eigentümlichkeit gegenüber der Mitwirkung des Vaters und Sohnes erkannt werden, ohne dass damit die Beantwortung der Frage beeinflusst wird, ob auch in den griechischen Liturgien durch die Memoria, d. i. die Einsetzungsworte, oder die Epiklese oder durch beide als continuum konsekrirt werde. Hier handelt es sich nur um die Art und Weise der ersten Ursächlichkeit, und das Verhältnis der menschlichen Mitwirkung Christi zur göttlichen Kausalität, dort um die Form und den Zeitpunkt. Ganz unhaltbar ist übrigens der auch von Bessarion gemachte Versuch,

Aus der Empfängnis vom hl. Geiste im jungfräulichen Schoos ergiebt sich nach der Begründung des Engels die vollkommene Heiligkeit und sakramentale Kraft des Leibes Christi: ‚ideoque quod nascetur ex te *Sanctum*, vocabitur Filius Dei'. In derselben Weise besitzt auch der eucharistische Leib des Herrn eine für die Ewigkeit lebendigmachende Kraft (Jo. 6, 64), weil er nach Jo. 3, 6 vom hl. Geiste bewirkt, folglich mit geistlicher Kraft erfüllt ist. Nicht die körperliche Natur solle hiedurch geleugnet, sondern die lebendigmachende Kraft erklärt werden. Τοῦτο δὲ λέγω, οὐκ ἀναιρῶν τὴν τοῦ σώματος φύσιν, ἀλλὰ τὸ ζωοποιὸν καὶ θεῖον τούτου δηλῶσαι βουλόμενος. (l. c.)

Der hl. Nicephorus beruft sich zur Erklärung der eucharistischen Wandlung auf die Kraft des herabgerufenen hl. Geistes. (antirhet. adv. Const. Copr. c. 3.) In der Vertheidigung gegen die Bilderstürmer überzeugt Nicephorus von der Frevelhaftigkeit der Verunehrung der mit Bildern geschmückten hl. Geräte des neuen Bundes, indem er die Würde derselben durch Vergleich mit den Tempelgeräten ins Licht stellt. Dabei bezeugt er von der hl. Eucharistie in schönen Worten ein Vierfaches: a) die Bewirkung durch den hl. Geist; b) ihren Opfercharakter; c) die Kommunion sei die Speise der Unsterblichkeit; d) die reale Gegenwart ausser der Zeit der sakramentalen Handlung. (l. c. c. 69. cf. Petri Sic. sermo 3. adv. Paulic. de euch. c. 2.)

Indem die konsekratorische Wirksamkeit des herabsteigenden hl. Geistes betont wird, drängen wir die verwandelnde Bedeutung der Konsekrations w o r t e nicht zurück: wie das Schöpfungswort u n d das Wehen des hl. Geistes die göttliche Idee des Vaters verwirklichten, so steigt der hl. Geist in der Kraft

diejenigen Stellen, welche dem hl. Geiste die Wandlung der Opfergaben zuschreiben, von der moralischen Umwandlung zu verstehen. Es ist dies schlechthin unmöglich, da d i e s e Gnade zum Gegenstande besonderer Gebete vor der Messe und vor der Kommunion gemacht wird, und zwar deutlich von der Wandlung der Opfergaben unterschieden. Ferner kömmt hinzu, was der Editor der Migne'schen Ausgabe zu c. 13. bemerkt: ‚Bessarion et Arc. aliam suggerunt, puta sacerdotes graecos, dum orant ut Spiritus sti virtute panis efficiatur corpus Christi, hoc solum postulare, ut qui Eucharistiam sumunt, unum corpus Christi sint, istisque vocibus μεταβαλών transmutans Spiritu sto metaphoricam immutationem innui: Quod si concedatur, vereor ne Patrum loca, quibus panis vinumque dicuntur μεταβάλλεσθαι, pari jure torqueantur contra sensum auctorum'.

der Einsetzungsworte Christi seines persönlichen Ursprungs zur Konsekration auf den Altar herab, ähnlich wie bei der Taufe. Er ist eben die vom W o r t e und auch von (oder mit) den Worten Christi ausströmende lebendigmachende Kraft. Diese Ideen liegen den Erörterungen des hl. Ambrosius zu grunde. (cf. de init. l. c. 9; de sacr. l. 2. c. 5; de Sp. s. l. 3. c. 18.)

Auch der hl. Augustinus hebt das konsekratorische Wirken des hl. Geistes im eucharistischen Sakramente hervor: ‚Corpus Christi et sanguinem dicimus, (sed) illud tantum quod ex fructibus terrae acceptum et *prece* mystica consecratum rite sumimus ad salutem spiritalem in memoriam pro nobis dominicae passionis, quod cum per manus hominum ad illam visibilem speciem perducatur, non sanctificatur, ut sit tam magnum sacramentum, nisi operante invisibiliter Spiritu Dei, cum haec omnia quae per corporales motus in illo opere fiunt, Deus operetur, movens primitus invisibilia ministrorum sive animas hominum, sive occultorum spirituum sibi subditas servitutes‘. (Aug. de trin. l. 3. cap. 10.)

Die Liturgien geben der besondern Wirksamkeit des hl. Geistes als eucharistischen Konsekrators Zeugnis, indem sie in ihren Epiklesen seine Herabsendung zur Wandlung erflehen. Es mag als sicher gelten, dass die Epiklese nicht der Z e i t p u n k t der Transsubstantiation ist; aber nicht minder gewiss bleibt, dass diese so feierlichen Gebete von altehrwürdiger, wenn nicht in ihrer einfachen Grundform apostolischer Tradition nicht müssigerweise gerade die Herabkunft des hl. Geistes verlangen. Cf. Lit. s. Jacobi; s. Marci; auch die sog. Liturgie des hl. Petrus betont die besondere Wirksamkeit des hl. Geistes in dem konsekrirenden Priester: ‚Fac me virtute sti tui Spiritus idoneum, ut sacerdotii gratia indutus, huic stae mensae assistam et impollutum corpus tuum et sanguinem pretiosum consecrem‘. Or. Ante oblat.; und alle übrigen. Der den Priestern zu leistende sittliche Beistand, die Erfüllung des Zweckes der Eucharistie als Opfer zur Ehre Gottes und als Kommunion zum Empfang der Segnung Gottes findet unabhängig von der Verwandlung der Opfergaben ihren gesonderten Ausdruck nach der Epiklese. (cf. Lit. Marci; Cyr. Alex.)

Die koptische und die alexandrinische Liturgie des hl. Gregor von Nazianz zeigt durch ihre Fassung, wie weit man davon entfernt war zu meinen, die Herabsendung des hl. Geistes

dränge die konsekratorische Wirksamkeit Christi zurück; sie ist vielmehr die Erfüllung derselben. Die Epiklesen derselben sind nämlich an Christus gerichtet: ‚Sende selbst deinen hochhl. Geist herab, damit er herabkommend durch seine heilige, gute und glorreiche Gegenwart das Vorliegende, diese kostbaren und heiligen Gaben heilige und umwandle in den Leib und das Blut unserer Erlösung‘ [1]).

Indem dieselbe Liturgie in dem Gebet vor dem Vater unser eine Parallele zwischen der physischen Umwandlung der Gaben und der ethischen Umwandlung und Reinigung der Gläubigen zieht, schliesst sie die Deutelei des Salmasius, der die Epiklese auf die sittliche Vorbereitung und Heiligung der Kirche beziehen will, unzweideutig aus. ‚Wie du diese deine hochheiligen und kostbaren Gaben durch die Herabkunft deines hochhl. Geistes über sie mit aller Heiligkeit zu erfüllen dich gewürdiget hast, so würdige dich, auch uns Sünder, deine Knechte an Seele und Leib zu heiligen‘. (lit. Al.)

Die Liturgie des hl. Chrysostomus, welche die unirte Kirche gegenwärtig neben der basilianischen gebraucht, hat folgende Epiklese:

‚Wir bringen dir diesen geistigen und unblutigen Opferdienst dar, und rufen und flehen und bitten wir: Sende deinen hl. Geist auf uns und auf diese vorliegenden Gaben! (dreimalige Invokation.) O Herr, der du deinen hochhl. Geist um die dritte Stunde deinen Aposteln herabgesandt hast, nimm ihn, o Guter, nicht wieder von uns, sondern erneuere ihn uns, die wir dich anflehen: Ein reines Herz erschaffe in mir, o Gott, und den rechten Geist erneuere in meinem Innern. Verwirf mich nicht von deinem Angesichte, und deinen hl. Geist nimm nicht von mir! Diakon: Segne, Herr, das hl. Brod! Priester: Und mache dieses Brod zum kostbaren Leib deines Gesalbten. Diak: Amen. Segne, Herr, den hl. Kelch! Pr: Und das in diesem Kelch Befindliche zum kostbaren Blute

1) Αὐτὸς τὸ Πνεῦμά σου τὸ πανάγιον κατάπεμψον, ἵνα ἐπιφοιτῆσαν τῇ ἁγίᾳ καὶ ἀγαθῇ καὶ ἐνδόξῳ αὐτοῦ παρουσίᾳ ἁγιάσῃ καὶ μεταποιήσῃ τὰ προκείμενα, τίμια καὶ ἁγία δῶρα ταῦτα εἰς αὐτὸ τὸ σῶμα καὶ τὸ αἷμα τῆς ἡμετέρας ἀπολυτρώσεως. Pop. Προσχῶμεν. Diac. Ἀμήν. Sac. Καὶ ποιήσει μὲν τὸν ἄρτον τοῦτον γένηται εἰς τὸ ἅγιον σῶμά σου . . . Sac. Τὸ δὲ ποτήριον τοῦτο τὸ τίμιον σου αἷμα . . . lit. Alex.

deines Gesalbten. Diak: Amen. Segne, Herr, beides! Pr: Verwandelnd durch deinen hl. Geist' [1]). (Euch. magn. p. 64.)

Auch die Monumente der römischen Liturgie schweigen nicht über die konsekratorische Wirksamkeit des hl. Geistes. So die Sekret des sacr. leonin. mens. jul. n. 30. s. o. p. 580. ferner mens. Dec. in nat. Dom. ,Munus populi tui Domine placatus intende, quo non altaribus tuis ignis alienus, nec irrationabilium cruor effunditur animantium, sed sti Spiritus operante virtute, sacrificium jam nostrum corpus et sanguis est ipsius Sacerdotis'. Die Ausdrücke der Sekreten auf Mariä Verkündigung (Altari tuo Domine superposita munera Spiritus stus assumat, qui hodie b. Mariae viscera splendoribus suae virtutis replevit), den Donnerstag (Virtute Spiritus sti Domine munera nostra continge, ut quod solemnitate praesenti tuo nomini dedicavit, et intelligibile nobis faciat et aeternum) und Freitag der Pfingstwoche (Sacrificia tuis oblata conspectibus ille ignis divinus assumat, qui discipulorum Christi tui per Spiritum stum corda succendit) können sowohl auf die Konsekration wie auf die Annahme des Opfers im hl. Geiste bezogen werden.

Die Ordnung des dreieinigen Zusammenwirkens in dem ungeteilten Akte der Konsekration und ihrer Wirkung für den mystischen Leib definirt die dem jetzigen Oblationsgebet gegenüber erweiterte gregorianische Sekret des ersten Sonntags nach Pfingsten, welcher schon die Keime des Trinitatisfestes zeigt: ,Sanctifica quaesumus Domine Deus noster per Unigeniti tui virtutem hujus oblationis hostiam et cooperante Spiritu sto per eam nosmetipsos tibi perfice munus aeternum'. Ebenso weisen die Worte der Oration zur Altarweihe (Pont. Rom.) auf die notwendige Vereinigung des mystischen Leibes mit ihrem Haupte in der eucharistischen Konsekration hin: ,Descendat

1) Ἔτι προσφέρομέν σοι τὴν λογικὴν ταύτην καὶ ἀναίμακτον λατρείαν· καὶ παρακαλοῦμεν καὶ δεόμεθα καὶ ἱκετεύομεν· κατάπεμψον τὸ Πνεῦμά σου τὸ ἅγιον ἐφ' ἡμᾶς καὶ ἐπὶ τὰ προκείμενα δῶρα ταῦτα, — dreimalige Invokation: Κύριε, ὁ τὸ πανάγιόν σου Πνεῦμα ἐν τῇ τρίτῃ ὥρᾳ τοῖς Αποστόλοις σου καταπέμψας, τοῦτο Ἀγαθὲ μὴ ἀντανέλῃς ἀφ' ἡμῶν· ἀλλ' ἐγκαίνισον ἡμῖν τοῖς δεομένοις σου. ps. 50, 12. 13. ter. Diac.: Ἐυλόγησον δέσποτα τὸν ἅγιον ἄρτον. Sac. Καὶ ποίησον τὸν μὲν ἄρτον τοῦτον τίμιον σῶμα τοῦ Χριστοῦ σου. Diac. Αμήν. Ἐυλόγησον δέσποτα τὸ ἅγιον ποτήριον. Sac. Τὸ δὲ ἐν τῷ ποτηρίῳ τούτῳ τίμιον Αἷμα τοῦ Χριστοῦ σου. Diac. Αμήν. Εὐλόγησαν δέσποτα τὰ ἀμφότερα. Sac. μεταβάλων τῷ Πνεύματί σου τῷ ἁγίῳ. (Euch. magn. p. 64. cf. die basilian. Epiklese eod. l. p. 94.)

quaesumus Domine Deus noster, Spiritus tuus stus super hoc altare, qui et dona nostra et populi tui in eo sanctificet et sumentium corda dignanter emundet'.

4. Artikel. Die hl. Dreifaltigkeit ist die Zielursache des eucharistischen Sakramentes, und zwar ist ihre Verherrlichung der Zweck des eucharistischen Opfers, ihre Gemeinschaft der Zweck der eucharistischen Kommunion.

1. Je erhabener eine Sache ist, desto unmittelbarer steht sie mit dem letzten Ziele aller Dinge in Zusammenhang. Es ist deshalb notwendig, bei der Erforschung des Zweckes, welchen die hl. Eucharistie und ihr doppelter Gebrauch habe, an nichts anderes als das höchste Doppelziel des Universums zu denken: die Verherrlichung und Gemeinschaft des dreieinigen Gottes. Wie früher nachgewiesen wurde, fällt die Erfüllung des doppelten Schöpfungszweckes mit der formalen Erfüllung der unsichtbaren Sendung des göttlichen Wortes und der göttlichen Liebe zusammen. Zur unmittelbaren Anschauung der göttlichen Vollkommenheit von dem einstrahlenden Worte der Wahrheit erleuchtet, erkennt und anerkennt die Gesamtheit der seligen Chöre die Grösse Jehovahs und spricht ihr Gloria in Worten aus, ‚quae non licet homini loqui' (2. Cor. 12, 4). Dies ist das Schauspiel der geistigen Verherrlichung Gottes, welches der apokalyptische Seher (Apoc. 4.) schildert: aus der Anschauung der göttlichen Grösse steigt eine gotteswürdige Anbetung zum Throne seiner Majestät empor; denn die Verherrlichung besteht in nichts anderem, als in der Offenbarung, Erkenntnis und Anerkennung der göttlichen Herrlichkeit.

Die menschliche Natur hat in Folge ihrer Zusammensetzung aus einem unsichtbaren und sichtbaren Teile das Bedürfnis, die geistige Anerkennung und Anbetung durch ein äusseres Zeichen oder eine äussere Handlung kundzugeben, und gewinnt in Folge dessen die Fähigkeit, mit allen ihren Vermögen Gott zu verherrlichen. Die vollkommenste Form äusserer Kundgebung und Versinnbildung der innern Anbetung Gottes ist das Opfer. Es würde nun der durch die Gottschauung im Worte zur gotteswürdigen Anbetung mit dem Geiste befähigten menschlichen Natur eine wesentliche Form ihrer edelsten und höchsten Bethätigung mangeln, wenn sie nicht ein Opfer

hätte, welches im Himmel der würdige und vollkommene Ausdruck der Huldigung der verklärten Menschennatur wäre.

Hiezu kömmt ein zweiter Grund: die menschliche Natur ist wesentlich sozial, und wird auch in ihrer sozialen Anlage durch die Gnade nicht verkümmert, sondern geadelt. Gerade die höchste Bestimmung des menschlichen Geschlechtes, die Verherrlichung Gottes, fordert eine gemeinsame Erfüllung. Die Opferhandlung, welche den Vereinigungspunkt für die religiösen Akte vieler einzelner Personen bildet, ist demnach die vollkommene Form der von dem Menschen nicht blos für sich, sondern auch in seiner gesellschaftlichen Gesamtheit Gott darzubringenden Anbetung.

Dass dem in der That so sei, bestätigt die göttliche Offenbarung: Christus ist nach der Lehre des Hebräerbriefs durch das einmal, aber für immer und ewig dargebrachte Opfer seines Lebens Priester und Opfer in Ewigkeit, und wird als solches Opferlamm vor dem Throne Gottes stehend tamquam occisus von Johannes (Apoc. 5.) geschaut. Obschon wie getödtet, steht das Lamm vor dem Throne, weil es zugleich Priester ist. Es ist ein ewiges Opfer der Anbetung Gottes nicht für sich allein, sondern zunächst als das Haupt unseres Geschlechtes, sodann auch als das Haupt des gesamten Gottesstaates, welches alle Opfergesinnung und Opfergabe in sich vereinigt und darbringt. Die Engel bedürfen des Opfers zur äussern Kundgebung ihrer Gottverherrlichung nicht, weil ihre Natur rein geistig ist; nicht in Folge eines in ihrem Wesen begründeten Bedürfnisses, sondern freier göttlicher Einrichtung und ihrer Zugehörigkeit zu der einigen civitas Dei ist die himmlische und ewige Aufopferung des göttlichen Lammes der Mittelpunkt und die Krone der von den reinen Geistern Gott dargebrachten Huldigung. Christus als Mensch ist eben auch das Haupt der Engel, wenn nicht vermöge der Verdienung ihres Gnadenstandes überhaupt, so doch vermöge seiner königlichen Stellung im Reiche Gottes, dessen Gesamt- und Einzelinteressen auch die Engel zu dienen berufen sind. Da nun die erste Aufgabe des Gottesstaates in der gemeinsamen Verherrlichung Gottes, im priesterlichen Dienste des himmlischen Tempels (Ezech. 40—48; Hebr. Apoc. 4 sq.) besteht, so bedürfen auch die Engel eines Symboles, in welchem sich ihr rein geistiger Kultus mit der Liturgie der Kirche vor dem

Throne Jehovahs vereinigt. Dieser Einheitspunkt aller himmlischen Anbetung ist Christus, ‚*per quem* Majestatem tuam laudant Angeli, adorant Dominationes, tremunt Potestates, coeli coelorumque Virtutes ac beata Seraphim socia exsultatione concelebrant‘. Durch ihn und in ihm wird der Trinitas augusta alle Ehre und Herrlichkeit, also auch die Huldigung der Engelchöre dargebracht.

Durch die hl. Eucharistie ist nun der streitenden Kirche auf Erden die Fähigkeit gegeben, sich trotz ihres Pilgerstandes und in einer den Bedürfnissen desselben (z. B. nach fortwährender Sühnung) wunderbar entgegenkommenden Weise an der himmlischen Liturgie ebenbürtig zu beteiligen. Indem die Kirche das hl. Messopfer darbringt, erfüllt sie die erste Aufgabe der Schöpfung in gotteswürdiger Weise, und steht als Hohepriesterin der Erde unter der auserwählten Schaar derjenigen, welche als priesterliche (seniores) Repräsentanten des Universums immerdar vor dem Throne Gottes stehen. (Tob. 12, 15; Apoc. 4.)

Die himmlische Umgebung ihres priesterlichen Dienstes im Heiligtum Gottes ist der pilgernden Kirche noch verborgen: nur im Lichte des Glaubens erhebt sie das Lamm Gottes in Brodsgestalt mit ihren Händen; nur im Lichte des Glaubens schaut sie den himmlischen Altar, auf welchem sie die hl. Hostie niederlegt; nur im Lichte des Glaubens ahnt und erkennt sie die geheimnisvollen Wesen, die Cherubim und Seraphim, die sieben Geister und die 24 Ältesten, in deren Gesellschaft sie vor dem Angesicht Jehovahs steht. Daher sind die Gebete, mit welchen die Kirche ihre eucharistischen Gaben auf den Altar des himmlischen Heiligtums niederlegt, ebenso dunkel und geheimnisvoll, wie die Visionen, welche uns das Allerheiligste des Himmels beschreiben.

Das zweite Ziel der Schöpfung besteht darin, dass sie in der Verherrlichung Gottes selig sei. Denn durch die Gottschauung gelangt die begnadigte Kreatur nicht nur zur Erkenntnis und Anerkennung der unendlichen Erhabenheit, sondern auch zur überfliessenden Erfüllung ihres reinsten und edelsten Verlangens. Wohl besitzt die menschliche Seele in dem göttlichen Geiste, ohne dessen Einwohnung die gotteswürdige Liebe des höchsten Gutes nicht möglich ist, das sicherste Unterpfand des einstigen vollen Gottesbesitzes; allein

der hl. Geist ist ein Unterpfand, unsichtbar für das Auge, in dem unzugänglichen Lichte seiner reinen Gottheit unerfasslich für jede Vernunft, einzig erreichbar durch den Glauben, in nichts uns gleich, in allem unendlich über uns erhaben. Daher verlangt die menschliche Natur nach einem, wenn auch geheimnissvollen, so doch sichtbaren Unterpfand und Sinnbild der künftigen vollen Selbstmitteilung (Kommunion) des höchsten Gutes. Dieses sichtbare Unterpfand der ewigen Güter ist die hl. Eucharistie. An die sinnbildliche Gestalt des Brodes und Weines klammert sich die nach der Sättigung, Erquickung und Begeisterung des ewigen Lebens begehrende Seele mit ihrem sinnlichen Wesen; der darunter verborgenen und doch erschienenen ‚Menschenfreundlichkeit und Güte unseres Gottes und Heilandes' nähert sich die menschliche Vernunft leicht und gerne, um aus den Quellen der Gnade zu schöpfen. Denn immer noch fühlt sich die menschliche Vernunft, wie einst Israel, zu ohnmächtig, um auch mit der tröstenden Gottheit ohne Vermittlung zu verkehren: ‚dicentes Moysi: Loquere tu nobis et audiemus; non loquatur nobis Dominus, ne forte moriamur'. (Exod. 20, 19.)

Was der hl. Geist als Gabe, Mitteilung und Unterpfand aller gegenwärtigen und zukünftigen Gottesgaben in rein göttlicher und darum für die verwundete menschliche Natur in allzu erhabener Weise ist, das ist die Eucharistie als ‚gute Gabe' in gottmenschlicher, und darum dem menschlichen Gemüt verständlicherer Weise. In der That kann uns die Menschheit Christi als gute Gabe gespendet werden, und zwar ohne die Gabe aller Gaben in ihrer hypostatischen Prärogative zurückzudrängen; denn vermöge ihrer Salbung mit dem hl. Geiste birgt sie die Fülle der Gnade und Wahrheit, aus welcher wir alle empfangen, die Menschen alle Gnaden ohne Ausnahme, die Engel wenigstens viele, insbesondere die Gnaden ihrer eigentümlichen Wirksamkeit, Würde und Stellung im Gesamtreiche Gottes.

Es ist daher nicht nur die Rücksicht auf das mit der Menschheit vereinigte Wort, wenn die Eucharistie das Brod der Engel genannt wird; auch in seiner menschlichen Natur ist Christus die Wonne der Engel, eine sakramentale Kommunion ausserordentlicher Himmelsfreuden. Die scholastische Sprache fasst diesen Gedanken gewöhnlich in der These, Christus

sei zwar nicht Ursache der wesentlichen, wohl aber der accidentalen Seligkeit der Engel.

So erfüllt die hl. Eucharistie für alle Ordnungen der Hausgenossen Gottes den Zweck, welchen der Tisch der Schaubrode im alttestamentlichen Heiligtum vorbildete: die süsse Lebensgemeinschaft des dreieinigen Gottes.

2. Die tiefe Durchdringung der Kirche mit dem sie beseelenden und beherrschenden Geiste Gottes hat zur natürlichen Folge, dass er gewissermassen ein Bestandteil ihres übernatürlichen Wesens wird, etwa in jenem Sinne, in welchem die Väter das Wort Christi Jo. 4, 24 und das apostolische Spiritu servire Deo verstanden, in welchem Christus selbst sich dem Vater durch den hl. Geist als Opfer darbrachte, in welchem die ganze Familie der Völker eine ‚Opfergabe im hl. Geiste' (oblatio in Spiritu sto) werden soll. Die Kirche repräsentirt in ihrer priesterlichen Liturgie allerdings zunächst die Person Christi, insofern er der wahre Hohepriester, und demnach Mensch ist; da jedoch die Person Christi auch als Trägerin der menschlichen Natur nichts anderes als die göttliche Person des Logos ist, so vertritt die opfernde Kirche in der That den eingebornen Sohn.

Aus dieser besondern Verbindung der priesterlichen Kirche mit den beiden ausgehenden Personen ergiebt sich als korrelativer Gegensatz, dass der Vater als Repräsentant der dreieinigen Majestät hervortritt, als diejenige Person der Gottheit, welche das im Namen und Auftrag des Sohnes und mit dem Beistand des hl. Geistes dargebrachte Opfer der Verherrlichung annimmt und genehmigt. Hieraus erklärt sich die ursprünglich ausschliessliche, und noch jetzt vorwiegende Richtung der Messgebete an den himmlischen Vater. Mit ihm, ihrem Ursprung und dem Repräsentanten der göttlichen Einheit, Aseität und Majestät empfangen der eingeborne Sohn und der hl. Geist in gleicher Weise das dargebrachte Opfer. (cf. Petavius de Trin. l. 8. c. 4. a. 5.)

Gerade in der apostolischen Darstellung wurzelt die Idee der besondern Beziehungen des eucharistischen Opfers zu den göttlichen Personen so tief, dass es auffallend wäre, wenn sich im Zeitalter der Apostelschüler kein Echo derselben vernehmen

liesse. Justin Apol. 2: ‚Deinde ei qui fratribus praeest, offertur panis et poculum aquae et vini, quibus ille acceptis laudem et gloriam rerum universarum Patri per nomen Filii et Spiritus sti offert, et eucharistiam sive gratiarum actionem pro eo quod nos donis suis hisce dignatus sit prolixe exsequitur . . . Atque in omnibus quas offerimus oblationibus benedicendo laudamus Factorem omnium per Filium ejus Jesum et Spiritum stum'. (cf. Iren. c. haer. l. 5. c. 2.)

Eine eigentümliche Stelle Gregors von Nyssa möge hier erwähnt werden, obgleich sie der Beziehung des hl. Geistes zur Oblation nicht ausdrücklich erwähnt. Ihm zufolge ist der Opfercharakter so unzertrennlich mit dem Altarssakramente verbunden, dass die Opferhandlung des Leidens Christi von dem Abendmahle an zu rechnen ist. Er begründet dies noch besonders damit: um als Speise (Opfermahl) genossen werden zu können, musste der Leib des Herrn wenigstens durch das innerlich gebrachte Opfer gewissermassen entseelt sein. (or. 1. in Chr. resurr. t. 3. p. 605.) Es erinnert diese Berufung auf den hl. Opferwillen Jesu lebhaft an sein Wort Luc. 12, 50, sowie Hebr. 9, 14; 10, 9. 10, sowie daran, dass der Prophet den Messias mit dem Geiste des Eifers für die Ehre des Gottes der Heerschaaren erfüllt voraussah. Nach ps. 39 und seiner paulinischen Erklärung war ja auch der Leib, den ihm der hl. Geist im Schoosse der Jungfrau bildete, wesentlich ein Opferleib.

Gregor von Nazianz weist die verwegene Forderung der Pneumatomachen zurück, er solle aus der kirchlichen Liturgie die Anbetung des hl. Geistes nachweisen, indem er erklärt: in ihm empfange Gott die von uns dargebrachte Huldigung; dieser angebetete Gott sei indes nicht ausschliesslich der Vater, sondern ebenso der hl. Geist, wegen der ungeteilten Majestät, so dass man sagen könne, der hl. Geist empfange in sich selbst die von der Kirche geleistete Anbetung, Vater und Sohn dagegen in ihm. ‚In dem Geiste, in welchem Gott alles durch den Sohn wirkt, wird er auch verherrlicht' [1]).

1) Νῦν δὲ τοσοῦτον εἰπεῖν εξαρκέσει· Το Πνεῦμά ἐστι, ἐν ᾧ προσκυνοῦμεν καὶ δι' οὗ προσευχόμεθα. (Jo. 4, 24. Rom. 8, 26. 1 Cor. 14, 15.) Το οὖν προσκυνεῖν τῷ Πνεύματι ἢ προσεύχεσθαι οὐδὲν ἄλλο εἶναί μοι φαίνεται ἢ αὐτὸ ἑαυτῷ τὴν εὐχὴν προσάγειν καὶ προσκύνησιν. — Ὃ τίς οὐκ ἂν ἐπαινέσειε τῶν ἐνθέων καὶ τῶν εὖ εἰδότων, ὅτι καὶ ἡ ταῦ ἑνὸς προσκύνησις, τῶν τριῶν ἐστι προσκύνησις διὰ

Nach Chrysostomus ist das auf dem Altar liegende Opferlamm des neuen Bundes nicht mehr wie die alttestamentlichen Opfer von Rauchwolken und Fettgeruch umhüllt, sondern von der (χάρις) Anmut und Gnade des hl. Geistes umstrahlt. (adv. Judaeos or. 5, c. 12.) Diese göttliche Lieblichkeit des Menschensohnes (diffusa est gratia in labiis tuis) scheint ihm das Gewand des eucharistischen Christus zu sein, vergleichbar der Umhüllung seiner kindlichen und hl. Armut: ‚Wenn wir nämlich mit Glauben zugegen sind, so werden wir ihn thatsächlich in der Krippe liegen sehen. Denn dieser Altartisch erfüllt die Aufgabe der Krippe: auch auf ihm liegt der Leib des Herrn, nicht mehr wie damals in Windeln eingewickelt, sondern allenthalben vom hl. Geiste umhüllt'. Er fügt bei: ‚Die sich Erinnernden verstehen das Gesagte'. (hom. 6. de b. Philogon. (in nat. Dom. c. 3.) Aus diesen Ideen wird es verständlich, wie das eucharistische Opfer im hl. Geiste der göttlichen Majestät dargebracht und angenehm wird.

Obgleich Cyrill von Alex. im 10. Buch gegen Julian auf das spöttisch hingeworfene Wort Julians, die Christen hätten wohl deshalb aufgehört, die vom mosaischen Gesetz vorgeschriebenen Tieropfer darzubringen, weil Gott kein Feuer mehr vom Himmel herabschicke, scheinbar ohne Beziehung auf das eucharistische Opfer antwortet, so weist er doch auf den hl. Geist hin, welcher die geistlichen Opfer der Kirche für Gott annehme. Jenes Feuer vom Himmel, welches die alttestamentlichen Opfer zuweilen verzehrt habe, sei ein Vorbild des göttlichen Liebesfeuers gewesen: ‚Da nun das Vorbild zur Wahrheit gelangt ist und wir statt sinnlichem Feuer den Geist empfangen, so vollbringen wir einen geistigen und vernünftigen Opferdienst'. (l. c. Mign. t. q. p. 1033 B.)

‚Da wir einen bessern Opferdienst als jene verrichten, indem wir Gott das Geistige opfern, und anstatt des sinnlichen Feuers den Geist empfangen, so soll er nicht schmähen und sagen: warum wir keine Opfertiere zu den Altären führten'. (l. c. 1033. C. cf. 1032. C. D.)

Die Ausdrücke lassen deutlich fühlen, dass er mehr meint,

τὸ ἐν τοῖς τρισίν ὁμότιμον τῆς ἀξίας καὶ τῆς Θεότητος. (orat. 31. theol. 5. c. 12; ebenso Basil. de Sp. s. c. 26. n. 50 und n. 63; Didymus de Trin. l. 2. c. 21; Cyr. Al. thes. log. 34): Πνεῦμα τὸ ἐν ᾧ Θεὸς δι' Υἱοῦ τὰ πάντα ἐργάζεται καὶ διὰ τοῦτο δοξάζεται.

als er sagt, und nur von der Scheu zurückgehalten wird, das hochwürdigste Gut des äussern Kultus dem Spotte eines Geistes wie Julian durch Erwähnung darzubieten.

Hilarius giebt zum Verständnis der mystischen Art, wie der hl. Geist auch das eucharistische Opfer unserer Anbetung gottwohlgefällig macht, geeignete Ideen: ‚Adoraturis autem in Spiritu Deum Spiritum, alter in officio, alter in honore est, quia discretum est, in quo quisque sit adorandus. Non enim tollit sti Spiritus et nomen et donum, quia dictum est: Deus Spiritus est. Responsum autem est mulieri Deum templo et monte claudenti, esse omnia in Deo, Deum in semetipso et invisibilem atque incomprehensibilem in iis, quae invisibilia et incomprehensibilia sunt, adorandum. Atque ita natura et *muneris et honoris* significata est, cum in Spiritu Deum spiritum docuit adorandum, et libertatem ac scientiam adorantium, et adorandi infinitatem, dum in Spiritu Deus spiritus adoratur, ostendens‘. (de Trin. l. 2. c. 31.) Und: ‚Non potest Deus nisi per Deum intelligi, sicuti nec honorem a nobis Deus nisi per Deum accipit‘. (l. c. l. 5. c. 20.) Daher wird der hl. Geist bei der Opferhandlung (in oblationibus) angerufen. (Ambr. l. 3. de Sp. s. c. 18.)

Der hl. Fulgentius durchforschte die Frage, warum gerade die Person des hl. Geistes zur eucharistischen Opferfeier herabgerufen werde, als ob der Vater, oder insbesondere der Sohn das Opfer seines eigenen Leibes nicht herzustellen d. i. zu heiligen vermöge. Er findet den Grund hievon in dem höchsten Zweck der Eucharistie, nämlich in der Erfüllung der göttlichen Sendung, zunächst des hl. Geistes, zur Herstellung unserer Liebesgemeinschaft mit Gott, dem Haupte und den Gliedern des Reiches Gottes. Allerdings werde das eucharistische wie einst die alttestamentlichen Opfer vorzüglich dem Vater dargebracht, nicht jedoch insofern er die übrigen Personen ausschliesse, sondern weil er als ihr Ursprung die göttliche Majestät sowohl in ihrer Einheit wie in ihrer Dreiheit repräsentire. (lib. 2. ad Mon. c. 2—5; fragm. 29. c. libr. 8. c. Fabian. Ar.:) ‚Patrem vero invocamus propter originem et naturalem divinitatis atque individuam unitatem. Quod utique dono divinae inspirationis sta custodit ecclesia. Non enim poterat plurali numero Trinitatem poscere, ne ab infidelibus non Deo sed diis putaretur religio christiana servire. Patrem ergo sta ecclesia

in precibus poscit, quem esse originem Filii et Spiritus sti recta credulitate cognovit. Ideo autem nomine Filii et Spiritus sti preces orationesque consummat, ut stam Trinitatem unius esse naturae ac majestatis ostendat‘.

Ebensowenig wie das Hervortreten des Vaters als der das Opfer annehmenden göttlichen Person störe die besondere Mitwirkung des hl. Geistes zur Herstellung des Opfers die Einheit des göttlichen Seins und Wirkens [1]).

Auch zur Herabminderung der Majestät des hl. Geistes dürfe seine konsekratorische Wirksamkeit nicht missbraucht werden; denn weder er selbst, noch die mit ihm herabkommenden Sender nehmen eine Ortsveränderung vor. Zudem ist er (c. 7.) in der Kirche, den Priestern, den Gläubigen, in deren Namen seine Sendung erfleht wird, schon übernatürlich gegenwärtig: ‚cum nec orare condigne ac vigilare aliquis possit, nisi se illi Spiritus stus infuderit‘. Seine Inhabitationsgnade gestatte jedoch eine Vermehrung (c. 8.) seiner Gaben, Charismen, Inspirationen und Wirksamkeiten, wie auch andrerseits eine Verminderung eintreten könne, ohne dass seine hypostatische Einwohnung sofort aufhöre.

Nun geht Fulgentius zur eigentlichen Begründung der besondern Wirksamkeit des hl. Geistes aus der Teleologie des eucharistischen Sakramentes über. Die Liebe Gottes [2]), welche den einzelnen Menschen mit dem höchsten Gut verbindet und in seiner Individualität heiligt, ist der erste Zweck der Eucharistie. (c. 9.)

Der zweite Zweck (c. 10.) sei die Verbindung der Kirche mit ihrem Haupte, und werde durch die bräutliche Liebe zu Christus hergestellt; das göttliche Prinzip derselben sei wieder der hl. Geist: ‚sic ecclesia dono Spiritus sti adhaereat Christo tamquam mulier viro suo et tamquam corpus capiti suo. Per hunc Spiritum stum tanta est unitas Christi et ecclesiae‘. (c. 10.)

1) Anders sei übrigens die Teilnahme Christi als unseres Hohenpriesters an unserm Beten und Opfern, weil er zugleich Mensch sei; anders die Weise, wie der hl. Geist in uns bete. fr. 30. c. l. 8. c. Fab. ad Monimum l. 2. c. 6.

2) In quo munere praecipue et ut ita dicam proprie cognoscitur Spiritus stus. Potest enim alia quaelibet per omnipotentiam donare et ipse per gratiam non adesse: se autem ipsum monstrat per gratiam praesentem, quando tribuit charitatem. fr. 28. l. 8. c. fab.

Der dritte Zweck ist die Befestigung aller Glieder des mystischen Leibes Christi in übernatürlicher Einmütigkeit (c. 11); dadurch dient die hl. Eucharistie wiederum der Sendung des hl. Geistes, da auch die vollkommene Nächstenliebe durch ihn den Herzen eingeflösst werde. Die stärkste Versündigung wider den Geist der übernatürlichen Nächstenliebe oder gegen den Patriotismus des Gottesstaates ist Schisma und Häresie. Wie die Einheit der Kirche ein Abbild der trinitarischen Lebenseinheit in Wahrheit und Liebe ist, so zerstört die Häresie die Reinheit des Wiederscheines (Abglanzes) göttlicher Wahrheit im Glauben, und damit die Aehnlichkeit mit dem persönlichen Bilde Gottes. Das Schisma zerreisst die Eintracht der mit dem hl. Geiste eingeflössten Liebe. Durch diese beiden Uebel zerstört, ist das von dem mystischen Leibe losgerissene Glied zugleich von dem göttlichen Ideal und der Autorität des göttlichen Willens abgefallen, hat demnach den Geist der Demut und des Gehorsams verloren, welcher es mit dem realen Opferleib Christi zu einer mystischen hostia macht. Denn der mystische Leib des Herrn darf sich in der Selbstaufopferung nicht von dem realen Leibe trennen. (c. 11:) ‚Unde manifestum est, apud omnes haereticos Spiritus sti gratiam non esse, nec eorum sacrificia, quamdiu haeretici sunt, posse Deo placere; nec spiritalis gratiae sanctificationem sacrificiis eorum tribui, qui offerunt ab ecclesiastici corporis unitate disjuncti: solius enim ecclesiae Deus delectatur sacrificiis, quae sacrificia Deo facit unitas spiritalis, ubi et *fidei veritas* nullam credit in Trinitate indistantiam et *pacis tenacitas* fraternam servat in charitate concordiam‘. (c. 12:) ‚Ut autem (die Schismatiker) redeant et spiritale sacrificium fiant, charitas Dei facit, quae diffusa est in cordibus nostris per Spiritum stum qui datus est nobis. Solius itaque catholicae *veritatis* et *communionis* sacrificium Deus libenter accipit, quia dum charitatem suam per Spiritum stum diffusam in ea custodit, ipsam ecclesiam sibi gratum sacrificium facit, quae ipsam semper poscit gratiam spiritalis charitatis accipere, per quam se poscit hostiam vivam, sanctam, Deo placentem iugiter exhibere‘.

In den Liturgien kleidet sich die Idee der Darbringung und wohlgefälligen Annahme des eucharistischen Opfers in Ausdrücke, welche dem zweiten und dritten Gebet nach der Wandlung in der römischen Liturgie entsprechen. So die

Liturgie des hl. Jakobus im dritten Vorbereitungsgebet zur Wandlung. Auch die gegenwärtig in der unirten griechischen Kirche übliche Liturgie des hl. Chrysostomus und Basilius bittet im Gebete der Darbringung (εὐχὴ τῆς προσκομιδῆς) um die Herabsendung des hl. Geistes zur wohlgefälligen Opferung und Annahme: ‚Würdige uns Gnade vor dir zu finden, dass dieses unser Opfer dir wohlgefällig werde, und dass der gute Geist deiner Gnade herabkomme auf uns, und auf diese vorgelegten Gaben und auf dein ganzes Volk‘. (Euch. m. p. 59.)

Vom hl. Geiste befähigt vollbringt ja nach dem Bekenntnis der basilianischen Präfation die gesamte Schöpfung ihren Dienst vor Gottes Thron: ‚Von welchem befähigt die gesamte vernünftige und verständige Schöpfung dir dient und dir eine immerwährende Verherrlichung hinaufsendet‘. Hierauf richtet sich das Gebet der Präfation bei der Kirchweihe (Pont. Rom): ‚Descendat quoque in hanc ecclesiam tuam . . Spiritus stus tuus, septiformis gratiae ubertate redundans, ut quotiescunque in hac domo tua stum nomen tuum fuerit invocatum, eorum qui te invocaverint, a te pio Domino preces exaudiantur‘. Das Gebet bei der Altarweihe: ‚Respice ad hujus altaris *holocaustum* quod non igne visibili probetur, sed infusum sti Spiritus tui gratia in odorem suavitatis ascendat, et legitime se sumentibus Eucharistia medicabilis fiat, ad vitamque proficiat sempiternam‘. Sodann: ‚Praesta ut in hac mensa sint libamina tibi accepta, sint grata, sint pinguia et sti Spiritus tui rore semper perfusa‘. (Pont. Rom.) —

So lange sich die Glieder des mystischen Leibes der Gesinnung nach von ihrem Haupte trennen, und nicht mit ihm zum Opfer werden, ist die eucharistische Gabe in ihren Händen ihnen fremdartig und Gott missfällig. Sie selbst müssen mit dem Brode zum Opferleib Christi konsekrirt werden; dies geschieht durch den hl. Geist, welcher ihnen die Gesinnung Christi einflösst und damit ihr Opfer Gott wohlgefällig macht. Diese Wohlgefälligkeit ist hinsichtlich der Person Christi, des wahren Hohepriesters unzweifelhaft; hinsichtlich der Kirche, in deren Namen in zweiter Linie geopfert wird, von der Rechtgläubigkeit und Einigkeit mit dem apostolischen Stuhle abhängig; hinsichtlich des einzelnen Priesters und Gläubigen von seiner innern Disposition.

Diesen Gedanken spricht das gregorianische Sakramen-

tarium in dem Opferungsgebet einer Martyrermesse aus: ‚Praesentia munera quaes. Dom. ita serena pietate intuere, ut sti Spiritus perfundantur benedictione et in nostris cordibus eam dilectionem validius infundant, per quam s. Martyr N. omnia corporis tormenta devicit‘. (cf. missa hebd. 17. p. Pent. or. ad compl. missae:) ‚Mentes nostras et corpora possideat Domine, quaesumus, Doni coelestis operatio, ut non noster sensus in nobis, sed jugiter ejus praeveniat effectus‘.

3. Die unmittelbare Folge des eucharistischen Sakramentes ist die Vereinigung mit Christus dem Gottmenschen. Die Frucht dieser Vereinigung mit der hl. Menschheit des Gesalbten ist die Teilnahme am Geiste Jesu Christi, an der in ihm niedergelegten Fülle von Wahrheit und Gnade. Der hl. Geist ist ja die Gabe Gottes schlechthin, die Mitteilung aller in der Gottheit beschlossenen Güter und durch seine hypostatische Proprietät als die Frucht der göttlichen Heilsthaten gekennzeichnet. Daher verstanden ihn die Väter gerne unter dem übernatürlichen Brod der vierten Bitte (cf. Athan. de inc. et c. Ar. c. 16); sie waren sich bei dieser Deutung wohl bewusst, dass sich der Herr selbst Brod des Lebens nannte, und wollten wohl auch nicht in gleichem Sinn den hl. Geist unter dem Brod des Lebens verstanden haben: sondern wie sie ihn das Bild des Bildes zu nennen pflegten, weil er den Seelen die Aehnlichkeit des Sohnes einprägt, so nannten sie ihn wohl das übernatürliche Brod, insofern als er, der Geist der Liebe, den Hunger und das Verlangen nach Christus, dem Worte der wahren und seligen Gotteserkenntnis einflösst, zum nützlichen Empfange der hiezu dienlichen Gnaden befähigt, und insbesondere die eucharistische Lebensspeise in übernatürliche Lebenskraft der Empfänger umwandelt.

Daher kann der hl. Chrysostomus die in der Eucharistie enthaltene Menschheit Christi als Vermittlerin der Geistesgnade darstellen. ‚Stärker und mit viel mehr Sehnsucht lasset uns als säugende Kinder die Gnade des Geistes an uns ziehen: und eines sei unser Schmerz — nicht teilzunehmen an dieser Nahrung‘. (com. 82. al. 83. in Mat. 26, 26. c. 5.)

Daher erklärt es sich, dass die Kirche nach der hl. Wandlung um die zu erlangende göttliche Frucht der Geistes-

gnade fleht; denn formell und unmittelbar bewirkt das eucharistische Sakrament nichts anderes als die Gegenwart, bzw. die Verbindung mit der hl. Menschheit Christi. Bei dieser formellen Wirkung bleibt die übernatürliche Begierde nicht stehen, sondern strebt durch das Sakrament nach der Communion der Gottheit im hl. Geiste, welchen Gott als Frucht und Gegengabe des wohlgefällig angenommenen Opfers herabsendet: ‚Wende dich nun von hier (dem Opfer des Elias) zu den unter uns vollbrachten Opfern, und du wirst nicht blos Wunderbares erblicken, sondern was alles Staunen weit übersteigt. Denn hier steht der Priester, und bringt nicht Feuer, sondern den hl. Geist herab, und betet mit anhaltender Inbrunst, nicht dass eine von oben herabfallende Flamme das Vorgelegte verzehre, sondern dass die auf das Opfer herabsteigende Gnade durch dasselbe alle Seelen ergreife und sie glänzender mache, als im Feuer geläutertes Silber. . . Oder weisst du nicht, dass keine menschliche Seele das Feuer dieses Opfers ertrüge, dass vielmehr alle von Grund aus vernichtet würden, wenn der Beistand der göttlichen Gnade nicht gross wäre‘? 5. ‚Wenn nämlich jemand beachtet, wie viel es bedeute, als Mensch und noch eingehüllt in Fleisch und Blut sich jener seligen und unvergänglichen Natur zu nähern, wird er wohl einsehen, welchen Ehrenamtes die Gnade des hl. Geistes die Priester gewürdigt hat‘ [1]).

Die Süssigkeit und der Ueberfluss des eucharistischen Sakramentes wird vom hl. Paulus auf die Erfüllung mit dem hl. Geiste bezogen: ‚Apostolus ait: Nolite inebriari vino, sed implemini Spiritu sto. Vino enim qui inebriatur, vacillat et titubat; Spiritu qui inebriatur, radicatus in Christo est. Et

1) Μετάβηθι τοίνυν ἐκεῖθεν ἐπὶ τὰ νῦν τελούμενα, καὶ οὐ θαυμαστὰ ὄψει μόνον, ἀλλὰ καὶ πᾶσαν ἔκπληξιν ὑπερβαίνοντα. Ἕστηκεν γὰρ ὁ ἱερεὺς, οὐ πῦρ καταφέρων, ἀλλὰ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, καὶ τὴν ἱκετηρίαν ἐπι πολὺ ποιεῖται, οὐχ ἵνα τις λαμπὰς ἄνωθεν ἀφεθεῖσα καταναλώσῃ τὰ προκείμενα, ἀλλ' ἵνα ἡ χάρις ἐπιπεσοῦσα τῇ θυσίᾳ δι' ἐκείνης τὰς ἁπάντων ἀνάψῃ ψυχὰς, καὶ ἀργυρίου λαμπροτέρας ἀποδείξῃ πεπυρωμένου. Ἠ ἀγνοεῖς, ὅτι οὐκ ἄν ποτε ἀνθρωπίνη ψυχὴ τὸ πῦρ ἐκεῖνον τῆς θυσίας ἐβάστασεν, ἀλλ' ἄρδην ἂν ἅπαντες ἠφανίσθησαν, εἰ μὴ πολλὴ τῆς τοῦ Θεοῦ χάριτος ἦν ἡ βοήθεια; 5. Εἰ γὰρ τις ἐννοήσειεν, ὅσον ἐστὶν, ἄνθρωπον ὄντα καὶ ἔτι σαρκὶ καὶ αἵματι περιπεπλεγμένον, τῆς μακαρίας καὶ ἀκηράτου φύσεως ἐκείνης ἐγγὺς δυνηθῆναι γινέσθαι, τότε ὄψεται καλῶς, ὅσης τοὺς ἱερεῖς τιμῆς ἡ τοῦ Πνεύματος ἠξίωσε χάρις. (de sacerd. l. 3. c. 4. 5.)

ideo praeclara ebrietas, quae sobrietatem mentis operatur'. (Ambrosius de sacr. l. 5. c. 3. cf. c. 2. 4.).

Wie der hl. Geist die Worte Christi durch seine konsekratorische Thätigkeit ausführt, so erfüllt er durch die reichere Spendung seiner Gnaden an den Empfänger die Absicht des Stifters, denn ,Spiritu qui inebriatur, radicatus in Christo est'. (cf. Thomas com. in ep. 1. ad Cor. 12, 13:) ,Per Spiritum stum reficimur ad salutem . . uno modo, de interno refrigerio, quod Spiritus stus humano cordi praebet exstinguendo sitim carnalium desideriorum et concupiscentiarum'. (Eccli. 15, 3. Jo. 7, 38.) Alio modo potest intelligi de *potu sacramentali, qui per Spiritum sacratur'.*

In den Liturgien ist die antithetische Bitte gebräuchlich, Gott möge das eucharistische Opfer gnädig auf dem himmlischen Altar annehmen, und dagegen die Gnade des hl. Geistes auf den eucharistischen Altar herabsenden. Der Himmel wird erfüllt von der in der hl. Hostie dargebrachten Verherrlichung Gottes, die Erde möge dafür mit der Gnade des herabzusendenden hl. Geistes reicher erfüllt werden. So erfleht die gegenwärtig gebräuchliche Liturgie des hl. Chrysostomus den hl. Geist als Belohnung der liturgischen Kultakte: ,Wir bringen dir, Christus unser Gott, den Weihrauch zum geistigen Wohlgeruch dar, und du mögest ihn hinnehmend auf den überhimmlischen Altar, uns dafür die Gnade des hochhl. Geistes herabsenden' (Euch. p. 38. 39); insbesondere aber als die Gegengabe für die Darbringung des Leibes Christi: ,Lasset uns den Herrn anrufen über die dargebrachten und geheiligten kostbaren Gaben! Chor: Herr, erbarme dich unser! Pr.: Lasset uns beten, auf dass unser menschenfreundlicher Gott, der sie auf seinen heiligen, überhimmlischen und geistlichen Altar zum geistigen Wohlgeruch hinübernimmt, uns dafür die göttliche Gnade und die Gabe des hl. Geistes herabsende'. Gebet über die Opfergaben nach der Wandlung und Epiklese. (l. c. p. 65. cf. lit. Bas. l. c. p. 99. 100.) Das Schlussgebet dankt für die empfangene Geistesgabe: ,Wir erkannten das wahre Licht, wir empfingen den überhimmlischen Geist, wir fanden den wahren Glauben, die ungeteilte Dreifaltigkeit anbetend: denn sie hat uns gerettet'.

Vgl. auch die Liturgie des hl. Basilius im Gebete der Darbringung; die Liebeseinheit des mystischen Leibes und die

Ueberwindung aller Glaubensspaltung im hl. Geiste ist das Ziel der Vereinigung zum Opfergenusse des sakramentalen Leibes: ‚Uns alle vielmehr, die wir von einem Brode und von einem Kelche teilen, mögest du wechselseitig verbinden zur Gemeinschaft eines hl. Geistes, und bewirken, dass keiner von uns zum Gericht oder zur Verdammung an dem hl. Leib und Blut deines Gesalbten teilnehme‘. (Euch. m. p. 95.) Die Unwürdigkeit des Empfängers könnte die Mitteilung der von den eucharistischen Opfergaben ausströmenden Geistesfülle verhindern: ‚Und du wollest nicht um unsrer Sünden willen die Gnade deines hl. Geistes von den vorgelegten Gaben zurückhalten‘. (l. c. p. 98.)

Die sakramentale Vereinigung mit der hl. Menschheit Christi soll die Einwohnung des hl. Geistes in uns vollenden: ‚Indem wir sie (die hl. Gaben) würdig empfangen, lasset uns Christum in unsern Herzen wohnend bewahren und ein Tempel deines hl. Geistes werden‘. (l. c.) Vorbereitungsgebet auf die hl. Kommunion; näher ausgeführt findet sich diese Bitte in der Missa praesanctif. l. c. p. 125: ‚Dieser göttlichen Sakramente teilhaftig und von ihnen belebt, lasset uns mit Christus unserm wahren Gott vereinigt bleiben, der da spricht: Wer mein Fleisch isst und mein Blut trinkt, bleibt in mir, und ich in ihm; damit wir, o Herr, indem dein Wort in uns wohnt und waltet, ein Tempel deines hochhl. und anbetungswürdigen Geistes werden‘. Die trinitarische Beziehung der Kommuniongnade spricht auch das Gebet vor der Kommunion eines alten dem Sacr. Greg. als appendix beigedruckten Messformulars aus: ‚Dom. ste, Pater omnipotens, aet. Deus, da mihi hoc corpus et sanguinem Filii tui D. N. J. Ch. ita sumere, ut merear per hoc remissionem peccatorum accipere et tuo sto Spiritu repleri‘. (cf. auch Euch. m. p. 36. 37.)

Die Erfüllung der eucharistischen Opfergabe mit den Segnungen des hl. Geistes ist von Christus gewollt und bewirkt, da wir alles aus der Fülle seines Geistes empfangen; daher sagt die Liturgie des hl. Markus, der Herr habe die Opfergaben bei der Einsetzung mit dem hl. Geiste erfüllt: ‚Similiter postquam coenavit . . . benedicens implens Spiritu sto dedit nobis‘. —

Auch die übrigen orientalischen (wie die missa toletana s. Jacobi) Liturgien erflehen in den Gebeten nach der Konse-

kration und Epiklese, vor und während der hl. Kommunion, sowie am Schluss die Gabe des hl. Geistes als die Frucht der eucharistischen Geheimnisse. Wir schliessen diese Untersuchung über die Beziehungen der hl. Eucharistie zu den göttlichen Personen mit der Präfation des Sacr. Gregor. auf den 5. Sonntag nach Epiphanie: ‚Vere . . . Deus, et tibi hanc immolationis hostiam offerre, quae est salutifera et ineffabile divinae gratiae sacramentum, quae offertur a plurimis et unum Christi corpus sti Spiritus infusione perficitur: singuli accipiunt Christum Dominum, et in singulis portionibus totus est; nec per singulos minuitur, sed integrum se praebet in singulis: propterea ipsi qui sumimus communionem hujus sti panis et calicis, unum Christi corpus efficimur'.

5. Artikel. Die Beziehungen zur hl. Dreifaltigkeit, welche in der Vollendung des mystischen Leibes Christi durch die letzten Dinge enthalten sind.

1. Durch den Bekenntnisglauben; durch die Nachfolge des gottmenschlichen Lebens und vorzüglich durch die hl. Eucharistie mit Einschluss der übrigen, insbesondere der drei konsekrirenden Sakramente assimilirt sich Christus als Haupt diejenigen Elemente, welche dem Zuge des hl. Geistes folgend als Glieder in die lebendige Einheit seines mystischen Leibes eingetreten sind. Diese Angliederung dauert so lange, bis die Darbringung der Nationen (oblatio gentium) in dem mystischen Opferleibe Christi vollendet und bis das prädestinirte Vollmass des Alters Christi, d. i. der Gnadenreife, in allen seinen Gliedern erreicht ist.

Neben dieser Thätigkeit des hl. Geistes, welche die einzelnen Glieder mit dem Haupte verbindet, vollzieht sich still eine andere Wirksamkeit desselben, welche das Gericht, d. i. die endgiltige Losscheidung der abgestorbenen Glieder vom Leibe Christi vorbereitet. Nicht die göttliche Absicht ist es, welche die Lostrennung einzelner Berufener von Christus als Haupt anstrebt, sondern die Konsequenz, welche sich aus dem ablehnenden Verhalten vieler Seelen gegen die Sendungsthätigkeit des hl. Geistes ergiebt. Die Verbindung mit Christus und durch ihn mit dem höchsten Gute ist eben nicht allein die Folge des göttlichen Gnadenwaltens, sondern mitabhängig von

dem entsprechenden Eingehen des freien Willens auf die göttliche Inspiration. Ich sagte: von dem entsprechenden Eingehen des freien Willens, denn nicht jedes zustimmende Verhalten desselben genügt den gerechten Anforderungen; schwankendes, unzuverlässiges, unreines, heuchlerisches, teilweises Mitwirken genügt nicht, und führt ebenso zur Verdammung, wie boshafter Widerstand gegen die Gnade. Wird der Widerstand, sei es der Schwäche oder der Bosheit, gegen die Gnade bis zum Ende fortgeführt, so entsteht die Sünde gegen den hl. Geist, welche unmittelbar für das Gericht reif macht. Dieses Ende ist entweder objektiv oder subjektiv, innerlich oder äusserlich zu verstehen. Objektiv hat der Widerstand gegen die Gnade sein Ende erreicht, wenn das äussere Mass der gesetzten Prüfungszeit abgelaufen, oder wenn das innere Mass der prädestinirten Gnaden erschöpft ist. Subjektiv erreicht der Widerspruch gegen den hl. Geist seine Höhe und sein Ende, sobald der Wille in demselben verhärtet, sei es in Folge unheilbar gewordener sittlicher Ohnmacht, sei es durch förmliche Unbussfertigkeit und Verstocktheit. Immer ist dasjenige, was die Seele zum Gerichte reif macht, die Sünde wider den hl. Geist, der Missbrauch seiner Gnadengaben, der Widerstand gegen seine Sendungsthätigkeit, in welchem dieselbe vom Richter betroffen wird. Diese Sünde wird weder in diesem noch in jenem Leben vergeben, weil nach ihr eben keine Gnade mehr übrig ist. Jedoch kann nur Gott darüber urteilen, ob eine solche Sünde vorliegt, weil er allein das innere und äussere Gnadenmass eines jeden kennt und bestimmt hat, insbesondere auch die Zeitdauer des Pilgerstandes.

Wenn von Unverzeihlichkeit einer Sünde die Rede ist, so ist dieselbe niemals mit Rücksicht auf die Sünde allein zu verstehen, sondern stets mit gleichzeitiger Rücksicht auf das für den Einzelnen prädestinirte Gnadenmass. Auch die Sünde der Engel macht hievon keine Ausnahme; denn wenn sie auch subjektiv den höchsten Grad von Entschiedenheit im Widerstande gegen die Gnade darstellt, so ist doch zweifellos, dass der hl. Geist auch den Widerstand des verstocktesten Engels mit dem Einfluss seiner Liebe beugen könnte, ohne über die allgemeine Weise seiner Einwirkung auf freie Geister dieser oder jener Ordnung hinauszugehen. Es mag zugegeben werden, dass die Prüfung im ersten Augenblick dem reinen Geistwesen

der Engel entspricht; es wird dagegen aber auch nicht möglich sein zu behaupten, dass eine längere Prüfungszeit mit ihrer Natur in minderem Einklang oder gar im Widerspruch stehe. Ohne das Wesen der Engel zu verletzen, könnte Gott denselben Gelegenheit zur Bekehrung oder Willensänderung gewähren, wenn dies überhaupt in seinem Plane läge. Es ist der sündige Widerstand gegen Gott in Verbindung mit dem objektiv erfüllten Mane, thekel, phares des Einzelmenschen, was die Sünde wider den hl. Geist und die Reife zur Verwerfung begründet.

Die hl. Schrift schreibt die Vorbereitung zum Gerichte insbesondere Gott dem hl. Geiste zu; weil dieselbe nichts anderes als die Kehrseite seines lebendigmachenden Waltens in der Vollendung der Heiligen, im Ministerium der Kirche, im Aufbau des Leibes Christi ist. Es entspricht dies ferner seiner hypostatischen Proprietät als der innergöttlichen Bestätigung hl. Liebe; denn da die hl. Liebe in dem Guten, d. i. in dem ihrem Wesen Verwandten mit Wohlgefallen ruht, so verabscheut sie das ihrem Wesen Widersprechende und scheidet es von sich.

Die das Gericht vorbereitende Wirksamkeit des hl. Geistes steht in innigster Beziehung zu dem Amte der hl. Menschheit Jesu Christi: wie die heiligmachende Thätigkeit des göttlichen Geistes ihre höchste Idee in der mystisch-realen Verbindung mit Christus verwirklicht, so führt der hl. Geist durch die Unterscheidung der Geister die Verherrlichung des gottmenschlichen Hauptes als des gottgesetzten Richters über alle Mächte herbei. Auch das Gericht dient der Vollendung des Mysteriums Christi, indem es den mystischen Leib von allen fremdartigen Elementen reinigt, und die alleinseligmachende Kraft seines Hauptes offenbart. Die hl. Schrift schreibt daher die Vorbereitung des Gerichtes dem hl. Geiste nicht nur als dem Geiste der ewigen Heiligkeit, sondern auch als dem Geiste des Messias zu [1]). Isaias spielt wenigstens darauf an 4, 4: ‚Si abluerit Dominus sordes filiarum Sion, et sanguinem Jerusalem laverit de medio ejus in spiritu judicii et spiritu ardoris‘. 11, 1—4: ‚Judicabit in justitia pauperes et arguet in aequitate pro

1) cf. Bas. com. in Isai. 4, 4. t. 2. p. 340. D. wirksam durch die läuternden Prüfungen auf Erden, wie durch die Schmerzen des Fegfeuers.

mansuetis terrae, et percutiet terram virga oris sui et Spiritu labiorum suorum interficiet impium'. cf. 2. Thess. 2, 8. Is. 42, 1: ‚Dedi Spiritum meum super eum; judicium gentibus proferet'. Wie der Messias zur Ausführung der göttlichen Gerichte mit dem Geiste der Heiligkeit gesalbt ist, so steht der Geist des Gerichtes auch jedem gottgefälligen Richter und wahren Stellvertreter Gottes bei. (Isai. 28, 5. 6. Et Spiritus judicii sedenti super judicium.) —

Das Wort, das aus dem Munde Jehovahs hervorgeht, und der Geist dieses Wortes sind beide in ihrer Weise die Vollstrecker des göttlichen Gerichtes über die Nationen: ‚Requirite diligenter in libro Domini et legite: unum ex eis non defuit, alter alterum non quaesivit, quia quod ex ore meo procedit, ille mandavit, et Spiritus ejus ipse congregavit ea. 17. Et ipse misit eis sortem'. . . Is. 34. insb. 16 sq. Sap. 5, 24.

Da der hl. Geist das Weltall und die Herzen heimsucht, um die Gnadenhilfe Gottes zu bringen, so ist er es, welcher zunächst zurückgestossen zum allwissenden und unwiderleglichen Ueberführer der geheimsten Sünden wird. (Sap. 1, 4—8.) Dem entspricht das Wort Pauli 1. Cor. 6, 19. 20: Wer den hl. Geist aus dem Herzen verstösst und so das gottgeweihte Heiligtum schändet, verfällt dadurch dem Gerichte. (cf. Radb. Pasch. l. de corp. et sang. Dom. c. 21.)

Christus entwickelt sogar in seinen Abschiedsreden das Programm des stillen Gerichtes der Welt durch den hl. Geist (Jo. 16, 7—11). Die Art und Weise wie der hl. Geist die Geister unterscheidet, und so das Gericht über sie vorbereitet, wird von Johannes 3, 17—22. erklärt: er legt den Herzen das Wort Gottes vor und drängt sie zur Entscheidung. Ist ihr Inneres böse, so wenden sie sich vom Lichte ab, und stossen den Geist, der ihnen das Licht bringt, zurück: um des Bösen willen lieben sie die Finsternis mehr als das Licht,

Je nachdem wir Christum als Gottes- oder Menschensohn betrachten, vollzieht er das Weltgericht in der eigentümlichen Mitwirkung des Vaters und des hl. Geistes, oder ist er der beauftragte Vollstrecker des von der hl. Dreieinigkeit beschlossenen Gerichtes. Daher kann die hl. Schrift sagen, der Vater richte niemanden, nämlich als sichtbar erscheinender und vollstreckender Richter; als Gott richte Christus in seiner persönlichen Proprietät als die Kraft und Weisheit des Vaters

im hl. Geiste. So Gregor von Nyssa in seinem Buche Quod non sunt tres dii t. 2. p. 128. s. o. p. 101.

Auch Didymus weist auf die eigentümliche Mitwirkung des hl. Geistes zum Gericht Jesu Christi hin und beruft sich dafür auf Is. 4, 4; 11, 1; ps. 137, 6. cf. de Trin. lib. 2. c. 7. 9. p. 596.

Cyrill von Alexandrien zeigt bei der Erklärung von ps. 47. 11: ‚Justitia plena est dextera tua', wie das Wort Gottes in doppelter Weise Gerechtigkeit schaffe: indem es den Trotz der Sünder strafe oder breche; sodann, indem es die zerknirschten Sünder rechtfertige und dem Vater zuführe. (ad ps. 47, 11.) — Die Stelle Jo. 16, 8—11. erklärt Cyrill folgendermassen: Das erste Gericht über die Sünde des Unglaubens (= Ablehnung der Offenbarungsgnade) ist die Nichtmitteilung des hl. Geistes. Die übernatürliche Gerechtigkeit komme an Christus erst nach seiner Himmelfahrt zur vollen Geltung, dem Worte Jo. 20, 31. und Rom. 8, 34. zufolge. Der Satan sei gerichtet, weil er die vom hl. Geiste Besiegelten nicht mehr unterdrücken könne. (l. 10. com. in Jo. 16, 8—11.)

Theodor Studita verwertet die dreifache Engelerscheinung an Abraham und die Absendung zweier derselben zum Vollzug des Gerichtes über Sodoma dazu, die eigentümliche Wirksamkeit der göttlichen Personen im Gerichte überhaupt zu kennzeichnen. (or. in s. Aug. c. 3.)

Simeon Stilites führt in dramatischer Lebhaftigkeit aus, wie der hl. Geist, der Paraklet als Sachwalter die treuen Verwalter seiner Gaben schütze. (serm. 16, 5; 22, c. 7.)

Der hl. Ambrosius stützt seine Lehre von der wahren Gottheit und Persönlichkeit des hl. Geistes auch auf seine eigentümliche Mitwirkung beim Gerichte. Durch den Geist hl. Rechtes richteten die theokratischen Richter; ‚sed etiam Moysis Spiritus iudicaturis divisus est: sed quid de caeteris loquimur? Ipsum Dominum Jesum in Spiritu non solum judicare accepimus, sed etiam vindicare. Neque enim vindicaret in Antichristum, nisi ante de ejus meritis judicaret, quem, sicut legimus (1. Thess. 2), Dominus Jesus interficiet Spiritu oris sui. c. 8. Gladius quippe Verbi Spiritus est. Denique in Evangelio (Mat. 10.) dicit ipse Dominus Jesus: Non veni pacem mittere, sed gladium. Venit enim ut Spiritum daret, ideo et in ore ejus gladius bis acutus (Apoc. 19), utique gratia

spiritalis. Spiritus ergo Verbi gladius est‘. Um die Gleichheit der Natur zu bezeichnen, nenne Eph. 6. auch das Wort das Schwert des Geistes; letzteres wohl nicht mit Rücksicht auf das persönliche Wort. (l. 3. de Sp. s. c. 7. 8.) — Auch Fulgentius erklärt das Schwert im Munde Jesu als ein Symbol des hl. Geistes. (lib. de fide ad Petr. diac. c. 11.) Wie Geist des Friedens, so ist er auch Schwert des Gerichtes in der Hand des Messias, welcher zuerst kam, um ihn zur Versöhnung, dann zum Gerichte auszugiessen. Daher sind die Weissagungen der Geistesausgiessung gewöhnlich eng mit der Ankündigung des Gerichtes verbunden. (cf. Joel 3. Mat. 3, 11. 12.)

In spekulativer Weise entwickelt der hl. Thomas die Gesichtspunkte, unter welchen das Gericht den einzelnen göttlichen Personen in besonderer Weise zugeeignet wird. Das Gericht setzt nämlich seitens des Richters drei Eigenschaften voraus: Autorität und Jurisdiktion über die zu Richtenden; Liebe und Eifer für die Gerechtigkeit, und endlich Weisheit zur Bildung und Vollstreckung des Urteilsspruchs. (s. th. p. 3. q. 59. a. 1. c.) Die Quelle der Autorität ist die ursächliche Unabhängigkeit; daher besitzt Gott als erster Ursprung aller Dinge die Autorität des höchsten Herrn und Richters aller Wesen. Da nun Gott der Vater das Prinzip der göttlichen Personen und der Kreaturen ist, so kömmt ihm die Würde des ersten Ursprungs in besonderer Weise zu. Ihm, dem Alten der Tage, wird daher die Weltherrschaft und die höchste Autorität appropriirt; er ist es deshalb, in dessen Namen das Weltgericht vollzogen wird.

Die Ausführung des Gerichtes erfolgt durch die Bildung, Verkündigung und Vollstreckung des Urteils. Alle diese Momente sind das Ergebnis der intellektuellen Thätigkeit, welche ihre Erkenntnis im Urteil ausspricht und vollzieht (oder vollziehbar macht). Der Vollzug des Gerichtes fällt bei dem absoluten Denken Gottes mit der immanenten Produktion des kategorischen oder imperativen Urteils zusammen; denn das göttliche Denken giebt als solches den Dingen die Wahrheit, welche es ihnen in seinem Worte beimisst, in der idealen oder realen Ordnung. Daher ist das göttliche Wort die Frucht der notwendigen und freien Erkenntnis Gottes, nicht nur ein Wort der ideenbildenden Weisheit, sondern auch der schaffenden Allmacht: ‚Verbum sapientiae et virtutis‘. Sowohl in der theore-

tischen Bildung und Verkündigung des Urteilsspruchs, wie in seiner allmächtigen Ausführung offenbart sich daher die hypostatische Eigentümlichkeit des Sohnes. Ihm wird demnach die Abhaltung des Gerichtes, die Verkündigung und Erfüllung des göttlichen Richterspruchs zugeschrieben.

Da die Handlungen und Charaktere der geschaffenen Geister in Hinsicht auf die göttliche Idee des Guten die Materie des Gerichtes bilden, so ist die Würdigung der richterlichen Thätigkeit unvollständig, wenn nicht zugleich die immanente wohlgefällige Hinneigung des göttlichen Willens zum Guten, und dessen missfällige Abwendung von dem mit seinem hl. Wesen unvereinbaren Wollen und Thun der freien Kreatur mit in Betracht gezogen wird. Indem Gott das Urteil seiner Erkenntnis über das Gute und Böse ausspricht, genügt er dem ewigen Wohlgefallen seines hl. Willens an dem Guten ausser sich und in sich, und seinem unversöhnlichen Abscheu gegen alles Böse. Das ewige Zeugnis dieses hl. Willens und reinsten Eifers für die Gerechtigkeit ist in Gott der hl. Geist; er ist es auch hinsichtlich des Gerichtes. Ihm wird daher insbesondere die Vorbereitung und Herbeiführung des Gerichtes zugeschrieben, weil die Liebe und der Eifer für die Gerechtigkeit zu demselben hindrängt. Die Unterscheidung der Geister durch die methodisch an sie herantretende Nötigung, sich für oder wider ihre gottgegebene Bestimmung zu entscheiden, ist die subjektive Seite dieser Vorbereitung; die nebenherlaufende Entwicklung und Führung aller Dinge zu ihrem Ende und das Heranreifen der Welt für den jüngsten Tag bildet den objektiven Teil dieser Vorbereitung.

Bisher betrachteten wir das Gericht in dem vom hl. Thomas gegebenen Entwurfe als einen von der ersten Ursache als solcher ausgehenden Akt, und abstrahirten daher von der Menschheit Christi. Dem Sohne Gottes kömmt die Würde des Richters in Folge seiner Menschwerdung und sichtbaren Sendung in neuer und besonderer Weise zu. Während er als Gottessohn das gleichwesentliche Urteilswort des Vaters ist, erscheint er in seiner Menschheit als Gesandter oder dienender Vollstrecker des väterlichen Willens. Als göttliches Wort der allrichtenden Weisheit und Macht haucht er mit dem Vater den Geist der Heiligkeit und Gerechtigkeit aus; als Menschensohn ist er mit diesem Geiste gesalbt. Hiernach erklären sich

die verschiedenen Ausdrucksweisen der hl. Schrift in der Darstellung des Gerichtes, bei den Propheten, Psalmisten und neutestamentlichen Schriftstellern.

Wird das Gericht durch den Menschensohn als ministeriale Fortsetzung der richtenden Thätigkeit des göttlichen Wortes betrachtet, so ist sie die Erfüllung des messianischen Propheten- und Königtums. In seiner ersten Erscheinung auf Erden vollendete Christus die Offenbarung des göttlichen Willens, sowohl insofern er als Ratschluss unseres Heiles, wie als Gesetz unseres Lebens Prinzip der übernatürlichen Weltordnung ist. Er vollendet diese prophetische Mission, indem er die Erfüllung des göttlichen Willens (durch Gute und Böse) im Weltgerichte zur allgemeinen Offenbarung bringt, und so den ersten Weltzweck, die Verherrlichung Gottes durch die Erkenntnis und Anerkennung seiner wunderbaren Wege bei Guten und Bösen erfüllt. — Als König zur Begründung des Reiches Gottes auf Erden gesandt, vollendet er im Gerichte den Ausbau dieses Reiches, negativ und positiv, verbannend und belohnend, zu einem Reiche des Friedens und der seligen Ruhe in Gott. Hiemit führt er den zweiten Weltzweck zu Ende, die Beseligung der Kreatur in Gott, gewissermassen als das hypostatisch verbundene Werkzeug des Wortes der Allmacht.

Das dritte Amt, das Priestertum Christi beruht teils auf der Notwendigkeit des Schöpfungszweckes, teils hat es die Sünde zur Voraussetzung. Daher kömmt es im Gerichte als die der göttlichen Gerechtigkeit gebührende Genugthuung durch die Verdammung der verhärteten Sünder zur Ausprägung, nach dem Gerichte durch die Unterwerfung Christi in seinen Gliedern, und die Uebergabe der Herrschaft (traditio regni).

2. Es führt uns dies auf die Frage, wie die endliche Unterwerfung Christi, und das ‚Gott alles in allem‘ zu verstehen sei. Denn in dieser Stelle 1. Cor. 15, 24—28. erkennen die Väter die prägnanteste Charakterisirung der ewigen Weltvollendung.

Athanasius bezieht die vom Apostel in Aussicht gestellte Unterwerfung Christi unter die Gottheit des Vaters auf den mystischen Leib des Herrn, welcher erst am jüngsten Tage zur vollkommenen Ausgestaltung und entschiedenen Lebensein-

heit mit seinem Haupte gelangt ist, also auch erst dann mit und in seinem Haupte die Huldigung der gesamten Schöpfung darbringen kann: ‚Dann wird er sich selbst an unsrer statt dem Vater unterwerfen, als das Haupt für die eigenen Glieder. Denn weil sich noch nicht alle seine Glieder unterworfen haben, ist auch er selbst noch nicht als ihr Haupt dem Vater unterworfen, da er auf die ihm zugehörigen Glieder wartet. Würde er indes selbst einer der Unterworfenen sein, so würde er sich wohl von Anfang an dem Vater unterworfen haben, und würde dies nicht erst am Ende thun. Wir sind vielmehr die in ihm dem Vater Unterworfenen, und wir sind die in ihm Herrschenden‘. (de inc. et c. Arian. c. 20.)

Gerade dies, dass die Unterwerfung Christi erst am Ende der Welt stattfinde, beweise, dass aus der apostolischen Lehre nichts gegen die göttliche Würde seiner Person gefolgert werden dürfe. Denn wäre dieselbe ihrer Natur nach, nicht in Folge freier Selbstentäusserung dem Vater untergeordnet, so würde seine Unterwerfung vom Anfang seines Daseins an geschehen sein, nicht erst am jüngsten Tage.

Aehnlich ist die Erklärung Gregors von Nazianz zur angeführten Stelle. Man könne von einer Herrschaft Christi als des Sohnes Gottes und des Menschensohnes reden; in ersterer Hinsicht sei er dem Vater nicht unterworfen, es sei denn in dem Sinne, dass das wechselseitige Zusammenwirken der göttlichen Personen als eine Art wechselseitiger Verherrlichung gefasst werde. Als Gott beherrscht er alles; als Mensch dagegen ist er das Haupt derjenigen, welche durch seinen Einfluss mit ihm gleicher Gesinnung und von ihm in allmäligem Fortschritt seinem mystischen (Opfer-)Leibe eingegliedert worden sind. So lange dieser Fortschritt dauere, sei Christi Menschheit noch nicht thatsächlich das Haupt der übernatürlichen Schöpfung, noch nicht vollständig dem Vater unterworfen, d. h. noch nicht im stande, die allgemeine Huldigung der Welt der göttlichen Majestät darzubringen.

In der That sind es die geschaffenen Geister in ihrer Gesamtheit, welche am Ende der Zeiten Gott in Christo unterworfen werden. ‚Herrschaft wird ihm beigelegt, einerseits insofern er als Allmächtiger König ist über diejenigen, welche wollen und welche nicht wollen; andrerseits insofern er die Unterwerfung bewirkt, auch unter seine eigene Herrschaft,

uns meinend, die wir freiwillig seine Herrschaft annehmen. Die in ersterem Sinne verstandene Herrschaft kennt keine Grenze; die zweite hingegen, wie? Uns die Erlösten unter die Botmässigkeit zu bringen. Denn was muss die Unterwerfung der Unterworfenen bewirken? — Es besteht nämlich meines Erachtens die Unterwerfung Christi in der Erfüllung des väterlichen Willens. Es unterwirft sowohl der Sohn dem Vater, wie der Vater dem Sohne: dieser ausführend, jener genehmigend, — wie wir früher gesagt haben. Und so stellt der Unterwerfende das Unterworfene Gott vor, das unsrige sich selbst zuschreibend'. (Or. 28. theol. 2. c. 4.)

Gregor von Nyssa löst die Schwierigkeit der paulinischen Stelle in einer eigenen Abhandlung ad 1. Cor. 15, 28. durch folgenden Gedankengang: Gott ist alles in allem, wenn er durch keine mit seinem hl. Wesen unverträgliche Beschaffenheit verhindert allein und ganz das Lebensgut der geschaffenen Geister geworden sei. Dies geschieht durch die Vereinigung mit Gott, welche sich für den einzelnen Menschen in dem mystischen Leibe Christi vollzieht: ‚Gott besitzen bedeutet nichts anderes, als mit Gott verbunden sein. Es dürfte jedoch niemand anderes mit ihm in Verbindung treten, es sei denn durch Einverleibung in ihn, wie Paulus es nennt: denn alle, welche mit dem einen Leibe Christi durch Gemeinschaft verbunden sind, werden zu einem Leib desselben. Wenn also das Gute in allen durchgedrungen ist, dann wird sein ganzer Leib der lebendigmachenden Kraft unterworfen werden. Auf diese Art wird die Unterwerfung des Leibes als Unterwerfung des Sohnes selbst bezeichnet, der mit seinem eigenen Leibe, nämlich der Kirche, verbunden ist'. (Col. 1, 24; 1. Cor. 12, 27; Eph. 4, 15. 16. l. c.)

Der Widerstand vieler in der Sünde verharrender Menschen gegen Gottes Gesetz gehe Christo viel näher, weil er mit den Rebellen gegen Gottes Alleinherrschaft dieselbe Natur gemein habe. Christus könne sich daher diese Nichtunterwerfung in ähnlichem Sinn wie die Sünde der Welt appropriiren, bis er als Richter die definitive Trennung der rebellischen Glieder vollzogen, und ihre Sache für immer von der seinigen getrennt habe. (lib. adv. Arium et Sabell. ad eund. l. 1. Cor. 15, 28. c. 7.) —

Wenn andrerseits das durch Gottes Vorherbestimmung

und die Idee der innern Vollendung geforderte Vollmass des Leibes Christi erreicht sei, so höre Christus auf, sich Glieder einzuverleiben. Die für ewig und unabänderlich seinem Leibe eingegliederten Kreaturen betrachte und behandle er dann als sein volles Eigentum, fast wie seine Menschheit, so dass er als Haupt von sich aussage, was streng genommen nur von den Gliedern gilt.

Die traditio regni dürfe indes nicht als ein Wiedereintreten des Vaters in die Weltherrschaft missdeutet werden, da der Vater nie davon zurückgetreten sei; auch der Sohn trete nach Erfüllung seiner sichtbaren (und unsichtbaren) Sendung nicht davon zurück; er übergebe dem Vater nicht die Würde des Königtums, sondern das in der Gottunterwürfigkeit vollendete Reich Gottes. Παραδώσει δὲ αὐτῷ οὐ τὸ ἀξίωμα . . . τῆς βασιλείας, ἀλλὰ τοὺς βασιλευθέντας ἀπ᾽ αὐτοῦ καὶ ὑποταγέντας αὐτῷ. (lib. adv. Ar. et Sab. c. 7.)

Didymus der Blinde erklärt die Unterwerfung Christi als die Vollendung seines Mittleramtes, welches er als menschgewordener Gottesgesandter übernommen, um das Reich Gottes auf Erden und im Himmel wiederherzustellen. Nach Erfüllung dieses Werkes herrsche der Sohn mit dem Vater und dem hl. Geiste in einiger und ewiger Herrschaft über diejenigen, welche er als Mensch zum Reiche Gottes gemacht und vereinigt habe. (de Trin. l. 3. c. 20.)

Nach Cyrill von Alexandrien sind die paulinischen Worte folgendermassen zu verstehen:

a) Insofern der Vater als Prinzip durch den Sohn wirke und seine Ratschlüsse erfülle, wie Gen. 1, könne in einem gewissen Sinn von Unterwürfigkeit des Sohnes gesprochen werden, jedoch nur mit ausdrücklicher Fernhaltung alles dessen, was eine Verschiedenheit des Wesens und der Würde besagen könnte. Insofern der Sohn als ausgehende Person vom Vater gesandt werden kann, und den Ratschluss seines Vaters in der Welt vollbringt, übt er eine Art Gehorsam, — ohne Minderung seiner gleichwesentlichen Würde. Im allgemeinen beruhe das Verhältnis der Unterwürfigkeit nicht unmittelbar auf der Verschiedenheit des Wesens, sondern auf der Abstammung: nicht das höhere Wesen als solches, sondern das hervorbringende Prinzip verdiene Autorität. (thes. log. 29. item dial. 5. de s. trin. sub fin.:) ‚Es wird Verteiler und Spender von allem

diesem der Sohn sein; denn alles kömmt vom Vater zu uns durch ihn im Geiste; wir sagen auch nicht, dass er hiebei einen helfenden Dienst versehe, sondern vielmehr mit Macht als Sohn die Güter des Vaters austeile, damit Gott alles in allem sei, nämlich Heiligung und Weisheit und Leben, Herrlichkeit und Unvergänglichkeit. Dass aber, wenn dem Sohne alles unterworfen ist, gewiss und jedenfalls hinwieder Gott der Vater aller zugleich mit ihm herrschen und regieren wird, das beweist unsern festen Glauben, es werde auch dann der Sohn mit ihm ganz gleichen Sinnes und gleichen Willens sein, und durch seine Mittlerschaft den Heiligen ihre Hoffnungen erfüllen. Und eben dieses hat nach unserer Erklärung der hl. Paulus durch den Ausdruck ‚Unterwerfung' bildlich angedeutet. Er wusste nämlich sicher, dass er ihn keineswegs beleidige, wenn er auch solches sage. Denn immer ist es des Sohnes Absicht, den Vater zu ehren, weil er der Natur nach aus ihm ist, gleich und ähnlich in allem, und in nichts geringer'.

b) Der Apostel wolle hervorheben, dass die hl. Dreifaltigkeit auch nach dem Abschluss der Heilsentwicklung ewig in derselben übernatürlichen Beziehung zur Kreatur bleibe, in welche sie durch die heiligende Sendung des Geistes und die beseligende Mitteilung des Wortes zum geschaffenen Geiste getreten sei. Auch in der Vollendung sei Gott alles in allem, so zwar, dass er als Vater über allen sei, so viele im hl. Geiste mit ihm und unter sich geeinigt durch das Wort seiner Erkenntnis die Gottschauung geniessen. Gott der Vater ist alles in allen durch seinen Sohn im hl. Geiste. (l. c. log. 29. thes.)

c) Wenn die gesamte Schöpfung zur Unterwerfung unter die göttliche Majestät gebracht ist, so wird der Sohn als hohepriesterliches Haupt des Universums die Anbetung und Unterwürfigkeit aller Kreaturen in einem Akte der Huldigung zusammenfassen und vollenden, wie er es am Kreuze, jedoch mehr zur Sühne gethan. Der Vater repräsentirt die göttliche Trinität, wie sie trotz der innigsten Durchdringung und Einwohnung in der Kreatur in unnahbarer Majestät über der Welt erhaben bleibt und von dem Universum verherrlicht wird. (l. c. thes. log. 29.)

Der hl. Augustin bezieht die Unterwerfung Christi auf jene Natur, in welcher er geringer sei, in welcher er gebetet, gelitten und sich selbst als Opfer aus Gehorsam dargebracht

habe. Denn nur die dreieinige Gottheit sei der letzte Zweck und das höchste Gut der Welt (Mat. 19, 17), und alles, auch die Inkarnation, sei auf ihre Glorie hingeordnet. (de Trin. l. 1. c. 22.) Daher werde der Anblick der verherrlichten Menschheit Christi auch den Bösen beim Gerichte gewährt; der Anblick des allein guten Gottes sei dagegen ohne ewige Seligkeit unmöglich und darum den Heiligen allein vorbehalten: ‚Quia ille (Mat. 19, 17.) vitam aeternam quaerebat, vita autem aeterna est in illa contemplatione, qua non ad poenam videtur Deus, sed ad gaudium sempiternum; et non intelligebat, cum quo loquebatur, qui tantummodo eum Filium hominis arbitrabatur: Quid me interrogas, inquit, de bono? i. e. istam formam quam vides? . . Haec forma Filii hominis est, haec forma apparebit in iudicio, non tantum justis, sed et impiis, et hujus formae visio non erit in bonum eis, qui male agunt. Est autem visio formae meae, in qua cum essem, non rapinam arbitratus sum esse aequalis Deo; sed ut hanc acciperem, me ipsum exinanivi. Ille ergo unus Deus Pater et Filius et Spiritus stus, qui non apparebit nisi ad gaudium, quod non auferetur a justis, cui gaudio futuro aspirat qui dicit: Unum petii a Domino. ps. 26 . . ., unus ergo Deus *ipse* est *solus bonus* ob hoc, quod nemo eum videt ad luctum et planctum, sed tantum ad salutem et laetitiam veram‘. (de Trin. l. 1. c. 31.)

Im 11. Buche c. 21. weist Augustin den aus der Uebergabe des Reiches und der Unterwerfung Christi gegen die göttliche Würde des Erlösers gerichteten Einwurf zurück. Der Apostel zeige die Ordnung der Ausführung (ordo dispensationis), er behaupte keine Minderung der Würde (diminutio dignitatis). Am Ende der Dinge erkläre der Sohn gewissermassen in einem neuen hohepriesterlichen Gebete, er habe den Namen des Vaters verherrlicht, das Reich Gottes vollendet, den göttlichen Ratschluss erfüllt, das Brod des Lebens, sich selbst nämlich, das Prinzip der Gottschauung, allen Auserwählten gespendet, alle Schuld und allen Zwist getilgt, jede Gefahr innerer und äusserer Versuchung für immer beseitigt, und alle vom Vater ihm gegebenen Seelen vom Uebel erlöst. Dann blicke Gott der Vater mit Wohlgefallen auf das vollkommene Werk der übernatürlichen Schöpfung herab, welche aus seinem Geiste nach dem Ebenbilde seines lieben Sohnes lebt: ‚et erant valde bona‘.

3. Es führt uns dieses augustinische Wort zur Idee des ewigen Sabbats, der Ruhe Gottes in seiner Schöpfung, welcher er alles in allem geworden ist. In der Periode der Entwicklung sind der Sohn und der hl. Geist vermöge ihrer Sendungsthätigkeit Prinzip unserer Zielbewegung zu Gott; in der Periode der Vollendung ist der Geist der unerschütterlich gewordenen Liebe und das Wort der unmittelbaren Erkenntnis Gottes das Prinzip der ewigen Ruhe Gottes in uns und unserer Seelen in Gott. Insbesondere ist der hl. Geist als die unsern Willen himmelwärts drängende Gottesliebe unser Führer zur ewigen Ruhe; der Logos dagegen als das verheissene ewige Licht die Erfüllung des vom hl. Geiste den Seelen inspirirten Begehrens nach Gott. Die gleichwertige Arrha des einstigen Gottesbesitzes im Worte sind die Charismen des Gnadenstandes, da die Seele mit denselben den hl. Geist empfängt. Die Güter des ewigen Lebens sind eine wesenhaft göttliche Gabe, eine Frucht, welche uns an dem gottmenschlichen Weinstock Christus, durch die liebevolle Pflege des Vaters heranreift. Im Vergleich zu den Gütern des Gnadenstandes erweist sich die Anschauung Gottes als ein καινὸν γένημα derselben Wurzel wie die Gnade. So Eusebius Cäsar. zu Luc. 14, 16 [1]). Die Epiphanie des göttlichen Wortes in den vollendeten Seelen der Gerechten wird von Eusebius in ihrer durchgreifenden Ursächlichkeit für alle Lebensverhältnisse der Kreatur passend mit der Wiederkehr der Sonne im Frühling verglichen. Die ganze sichtbare Schöpfung wird in Folge dessen ein neues Sein empfangen; denn ihr jetziges Sein, in welchem sie dem Missbrauch und der Vergänglichkeit preisgegeben ist, ist eine Sklaverei und seufzt nach Erlösung. Insbesondere wird das Wort der göttlichen Erkenntnis als die ewige Sonne der geistigen Welt aufgehen.

1) Vgl. wie Gregor der Grosse bei Erklärung des Mahles nach der Auferstehung den auferstandenen Christus als den favus mellis unserer ewigen Beseligung erklärt, wie er im Leiden der piscis assatus, das Prinzip unserer Heiligung durch Leiden und Busse gewesen: ‚Ipse enim latere dignatus est in aquis generis humani, capi voluit laqueis mortis nostrae et quasi tribulatione assatus est tempore passionis suae. Sed qui piscis assus fieri dignatus est in passione, favus mellis nobis exstitit in resurrectione. Favus quippe mel in cera est; mel vero in cera est divinitas in humanitate‘. lib. 2. hom. 24. in Ev. Jo. 21. fer. 4. Pasch. Eine besondere Bedeutung beanspruchen seine Worte, wenn man sich der bildlichen Katakombendarstellung erinnert.

‚Wie die Sonne in der gegenwärtigen Periode nach ihrer Winterwende beim Herannahen des Frühlings durch den warmen Strahl, welchen sie aussendet, den unter der Erde verborgenen Samen belebt, die frühere Gestalt (der Erdoberfläche) umwandelt, Neues wachsen und sprossen macht, und ein herrliches und buntes Wachstum jungen Pflanzenlebens gewährt: ebenso wird die glorreiche Wiederkunft des Eingebornen Gottes die neue Welt mit den belebenden Strahlen des Lichtes durchschimmern, die in der vergangenen Weltperiode seit Urzeit verborgenen und in dem ganzen Weltall zerstreuten Samenkörner, d. i. die in dem Grab der Erde Gebetteten mit besseren und im Vergleich zu früher göttlich verklärten Leibern in das Licht herausführen; dann wird nach Abschaffung des Todes das Leben fürderhin allein die neue Welt beherrschen‘. (l. c. ad Luc. 21, 28 sq.)

Basilius der Grosse erkennt den hl. Geist als das uns schon jetzt immanente Prinzip des ewigen Lebens, indem er der Inspirator des himmlischen Begehrens und der Erfüller der eingeflössten Gottesbegierde sei. ‚Wie wir durch die hl. Schrift von ihm gelernt haben, so ist er es selbst, welcher die Heiligen gemacht hat, und denjenigen das ewige Leben giebt, welche von ihm Gott begehren. Er ist notwendig erhabener als diejenigen, welche ihn empfangen; denn dieselben werden heilig, wenn er kömmt, und gehen zu grunde, sobald er sie verlässt. Er selbst aber ist immer, da er die Quelle des ewigen Lebens ist‘. (lib. 5. adv. Eun. c. ult. p. 10. et sq. cf. com. in Is. ad 1, 20. t. 2. p. 205. A. B.)

Wie sich der Vater und der hl. Geist zur Inhabitation des Sohnes als der Erkenntnisform für die selige Gottschauung verhalten, zeigt Gregor der Theologe in seiner 5. theol. Abhandlung (or. 31. c. 3.) aus der Beziehung der göttlichen Personen zu unserer jetzigen Gotteserkenntnis. Das geistige Licht, welches wir in derselben aufnehmen, ist eine Partizipation des Sohnes, strahlt vom Vater in unsere Vernunft hinein und ist aus diesem Grunde geeignet, uns die Erkenntnis des Vaters zu gewähren; wir sind jedoch nur fähig das göttliche Wort partizipative aufzunehmen, insofern wir zuvor wie Stephanus mit dem hl. Geiste erfüllt und so zur Lichtnatur Gottes verklärt werden: ‚Licht und Licht und Licht: und doch ein Licht, ein Gott. Das ist es, was auch David im Geiste schaute,

sprechend: In deinem Licht werden wir das Licht sehen. (ps. 35, 10.) — Und nun haben wir geschaut und verkündigen wir das Licht, nämlich den Sohn, aus dem Licht des Vaters, im Lichte, nämlich im hl. Geiste, d. i. kurz und schlicht den Gottesglauben der Dreifaltigkeit'. — In wahrhaft theologischer Schärfe charakterisirt er den Endzustand nach 1. Cor. 15, 28: ,In der Zeit der Wiederherstellung wird Gott alles in allem sein, nicht der Vater, als ob der Sohn (in sabellianischem Sinne) völlig in ihn aufgelöst wäre, . . . sondern der ganze Gott, wenn wir nämlich nicht mehr wie jetzt durch die (nach verschiedenen Richtungen geteilten und zerstreuten) Begierden und Leidenschaften vielfältig sind, und entweder (wie im Stand der Sünde) nichts oder nur wenig von Gott in uns selbst tragen, sondern ganz gottähnlich, ganz und allein von Gott durchdrungen sein werden: denn dies ist die Vollendung, nach welcher wir streben' [1]).

Gregor von Nyssa hebt hervor, dass die Beseligung im Jenseits ebenso wie die Heiligung im Diesseits ein Werk der ungeteilten Dreifaltigkeit sei, wenn auch letztere durch die Sendung des hl. Geistes, erstere durch die Epiphanie des göttlichen Wortes in der verklärten Seele bewirkt werde. (c. Eun. l. 10. t. 2. p. 882. cf. Cyr. Hieros. cat. 18. c. 9.) Der Vater als die tiefst verborgene und höchste Ursache des Notwendigen und Ewigen, wie des Zufälligen und Zeitlichen, ist es vorzüglich, welcher als G e g e n s t a n d der Erkenntnis den die Ursachen erforschenden Verstand befriedigt; das Wort ist es, welches der geschöpflichen Vernunft den Vater offenbart; der hl. Geist ist die Quelle des ewigen Lebens, indem er die Kreatur zum Verlangen nach Gott begeistert, und sie nicht ruhen lässt, bis es erfüllt ist.

Nachdem Gott durch die unmittelbare Epiphanie seines Wortes auch die intellektuelle Potenz unserer Seele erfüllt, wie er sie schon jetzt im Gemüte durch den Geist seiner Liebe sich zu eigen gemacht hat, werden auch die mannigfaltigen äussern Kategorien, in welchen sich das Leben der Entwick-

1) Ἔσται δὲ ὁ Θεὸς τὰ πάντα ἐν πᾶσιν ἐν τῷ καιρῷ τῆς ἀποκαταστάσεως· οὐχ ὁ Πατὴρ, πάντως εἰς αὐτὸν ἀναλυθέντος τοῦ Υἱοῦ, ἀλλ' ὅλος Θεὸς, ὅταν μηκέτι πολλὰ ὦμεν ὥσπερ νῦν τοῖς κινήμασι καὶ τοῖς πάθεσιν, οὐδὲν ὅλως Θεοῦ ἢ ὀλίγον ἐν ἡμῖν αὐτοῖς φέροντες, ἀλλ' ὅλοι θεοειδεῖς, ὅ λ ο υ Θ ε ο ῦ χ ω ρ η τ ι κ ο ὶ κ α ὶ μ ό ν ο υ· τοῦτο γὰρ ἡ τελείωσις, πρὸς ἣν σπεύδομεν. (or. 30. theol. 4. c. 6.)

lung bewegt, durch Gott ersetzt werden: ‚Da nämlich das gegenwärtige Leben sich mannigfaltig und vielgestaltet entwickelt, so giebt es vielerlei, woran wir teilhaben, als Zeit, Luft und Ort, Speise und Trank, Kleider, Sonne und Lampenlicht, und vieles andere zur Notdurft des Lebens Gehörige, wovon keines Gott ist. Die erwartete Seligkeit aber bedarf nichts von diesem, das göttliche Wesen wird vielmehr für uns alles und anstatt allem werden, indem es sich für jeden Bedarf entsprechend mitteilt. Aus den göttlichen Offenbarungen ist klar, dass Gott den Würdigen Ort und Haus und Gewandung, Speise und Trank, Licht und Reichtum und Herrschaft, kurz jeder Begriff und Name von dem, was zur Vollendung unseres Lebens gehört, selber sein wird'. (dial. de an. et resurr. t. 3. p. 104 sq.)

Wenn es den Anschein hat, Gregor statuire in seiner folgenden Erörterung einen unbegrenzten Fortschritt der Anschauungsgnade, und stehe somit im Gegensatz zum hl. Thomas, so verflüchtigt sich dieser Anschein, wenn man seine eigene Aufstellung ernst nimmt, dass Gott an die Stelle aller accidentellen Kategorien des endlichen Seins trete, so dass die Geschöpfe wie jezt im Raume, so dann in Gottes Unendlichkeit leben. Dasselbe gilt von der Kategorie der Zeit: auch die Aufeinanderfolge der Augenblicke wird durch die partizipirte Ewigkeit aufgehoben. Ohne zeitliche Aufeinanderfolge ist indes auch keine Aufeinanderfolge von verschiedenen Akten in der Anschauung Gottes möglich: folglich auch kein eigentliches Zunehmen der Anschauungsgnade.

Der eine Akt der Gottschauung füllt nicht blos die intellektuelle Potenz der Seele, sondern auch die gesamte Dauer ihres ewigen Lebens mit nie vorübergehender Gegenwärtigkeit aus. Dagegen ist die Darstellung, in welcher Gregor die Versenkung des beseligten Geistes in die göttliche Wahrheitsfülle beschreibt, wohl geeignet, die unermessliche Tiefe der betrachteten Gottheit, die hieraus hervorquillende nieversiegende Seligkeit, und die Vergöttlichung des geschöpflichen Wesens in allen seinen Vermögen zu beschreiben. ‚Wenn die Nahrung des Fleisches, welche doch etwas zu- und abfliessendes ist, vermöge ihres Durchgangs in denjenigen, von welchen sie aufgenommen wird, eine gewisse Lebenskraft erzeugt, um wie viel mehr wird die Teilnahme an dem wesenhaft Seienden, welches

immer bleibt und sich immer gleichmässig verhält, den Teilhabenden im Sein bewahren‘? (de infant. qui praemat. abrip. tom. 3. p. 173.)

Allerdings setze die beseligende Epiphanie des göttlichen Wortes eine gewisse Verwandtschaft mit Gott voraus, wie auch das Auge mit dem Lichte verwandt sei, wodurch es für das Schauen des Lichtes empfänglich werde, während der feinorganisirte Finger diese Befähigung nicht habe, da er des lichtverwandten Elementes entbehre. ‚Darum sagt die Schrift, der Mensch sei nach Gottes Bild gemacht worden; um eben, wie mir dünkt, vermöge der Aehnlichkeit das Aehnliche zu schauen‘. (l. c. p. 176. A.) Unter diesem Gesichtspunkt erscheint auch Didymus dem Blinden die Seligkeit als eine Gabe des hl. Geistes. (de Trin. l. 2. c. 12. p. 668. 685.)

Dem hl. Cyrill von Alexandrien zufolge befähigt der hl. Geist die Seligen, ihre Aufmerksamkeit unverwandt auf die Betrachtung Gottes zu richten. ‚Wir werden dann besser sein als wir jetzt sind, indem wir die Verderbnis ablegen und einen geistigen Leib empfangen, nämlich einen solchen, der nur auf das Geistige schaut (d. i. eingerichtet ist), und indem der Geist sich dann nicht mehr zum Gemeinen herablässt; — es hält uns nämlich dann der Schöpfer durch den hl. Geist in der Uebereinstimmung mit seinem Willen zusammen, geradeso wie jetzt die hl. Engel‘ [1]).

Der Verfasser des dem hl. Cyrill Alex. zugeschriebenen Buches adv. Anthropomorphitas findet die Unvollständigkeit unseres jetzigen Gottesbesitzes darin, dass uns der hl. Geist noch nicht unerschütterlich in der hl. Liebe befestige, und zweitens noch nicht unmittelbar zur Vernehmung des eingebornen Wortes mit der Vernunft befähige. Er verwertet hiezu die Stelle 1. Cor. 15, 54, indem er das corruptibile hoc induere incorruptionem auf die Stelle bezieht. (l. c. c. 7. erinnert teilweise wörtlich an die oben zitirte Stelle.) —

1) Ἐσόμεθα μὲν ἑαυτῶν ἀμείνους ἀποβαλόμενοι τὴν φθορὰν καὶ πνευματικὸν ἔχοντες τὸ σῶμα, τουτέστιν εἰς μόνα βλέπον τὰ τοῦ πνεύματος, καὶ νοῦς δὲ ὁ καταβιβάζων εἰς φαυλότητα οὐδεὶς ἔσται τηνικαῦτα· συνέχοντος ἡμᾶς εἰς τὸ ἑαυτοῦ θελημα τοῦ δημιουργοῦ διὰ τοῦ ἁγίου Πνεύματος, καθάπερ ἀμέλει καὶ τοὺς ἁγίους ἀγγέλους. (ad Luc. 20, 27. 37.) cf. wie Augustinus sagt: (Dilectio est) nihil aliud, quam voluntas fruendum aliquid *appetens* vel *tenens*. (de Trin. l. 14. c. 8.)

Es ist kaum möglich, in schönerm und schärferm Ausdruck zu beschreiben, wie Gott seiner geheiligten Schöpfung alles in allem sei, als es Augustinus (de civ. Dei l. 11. c. 24. im Anklang an ps. 35, 10. und Greg. Naz. or. 31. c. 3.) thut: ›Inde (Trinitas) est civitatis stae, quae in stis angelis sursum est, et *origo et informatio et beatitudo.* Nam si quaeratur, unde sit, Deus eam condidit; si, unde sit sapiens, a Deo illuminatur; si, unde sit felix, Deo fruitur: subsistens modificatur, contemplans illustratur, inhaerens jucundatur; est, videt, amat; in aeternitate Dei viget, in veritate Dei lucet, in bonitate Dei gaudet. cf. c. 25: Nunc vero, quia natura nostra, ut esset, Deum habet auctorem, procul dubio, ut vera sapiamus, ipsum debemus habere doctorem; ipsum etiam ut beati simus suavitatis intimae largitorem‹.

Die Gemeinschaft der Heiligen leuchtet im Lichte des göttlichen Wortes, strahlt im Glanze des göttlichen Ebenbildes, und bewährt sich so als der wahre mystische Leib des Sohnes Gottes, auf welchem das väterliche Wohlgefallen ruht. Wie es Augustin von dem Gedanken des erkennenden Geistes beschreibt, so geht die begnadigte Kreatur als das Kind der Liebe aus dem Schoosse des Vaters hervor; sie wird von ihm in ihrer übernatürlichen Vollendung — vermöge des innewohnenden Gottesgeistes — als das echte Ebenbild seines heiligen Wesens, als der wahre Leib seines eingebornen Sohnes erkannt und in den Schooss der väterlichen Liebe aufgenommen. Hier, in dem innersten Heiligtum des göttlichen Vaterherzens ist der Ort ihrer ewigen Ruhe, das Zelt ihrer himmlischen Sabbatfeier. (lib. 9. de Trin. c. 18.) — Es ist allerdings ein wesentlicher Unterschied, dass der eingeborne Sohn und der hl. Geist in gleichzeitiger Ewigkeit von Gott ausgehen, während bei der Adoptivzeugung des mystischen Christus kraft der Eingiessung des hl. Geistes der gnadenvolle Ausgang der göttlichen Liebe, die Sendung des hl. Geistes, der innerlichen Mitteilung oder Sendung des göttlichen Erkenntniswortes vorangeht. (cf. de Trin. l. 15. c. 47; sermo de 10 plagis et praec. Thom. de pot. q. 10. a. 4. 10$^{m.}$ et 18$^{m.}$) —

Hiernach gelangt die Wirksamkeit Gottes nach aussen durch die heiligende und beseligende Einkehr des hl. Geistes und des eingebornen Wortes in der begnadigten Kreatur zur Erfüllung. Die Sendungen selbst sind eine Nachahmung und

Fortsetzung der göttlichen Ausgänge, der wunderbaren Mysterien des Innenlebens der Gottheit. Die Schöpfung wird durch die gemeinsame Wiedergeburt aus dem Geiste der Liebe zur Würde des eingebornen Sohnes Gottes erhoben, und ihm, dem gottmenschlichen Haupte, als mystischer Leib verbunden. Erfüllt mit dem Geiste der kindlichen Gottesliebe und geschmückt mit der Würde des Sohnes Gottes empfängt der mystische Christus, der Jeschurun (Isai. 43, 1; 44, 5), der treue Gottesknecht in Haupt und Gliedern das segnende Wohlgefallen des himmlischen Vaters und geht ein in die selige Ruhe des Herrn, zum ewigen Sabbat im Allerheiligsten Gottes. (ps. 26, 4—8; 30, 21; 83; Hebr. 3. 4; ps. 60, 5:) ‚Inhabitabo in tabernaculo tuo in saecula; protegar in velamento alarum tuarum‘.

A. Ω.

Uebersicht

der vorkommenden Citate aus Kirchenschriftstellern.

Ambrosius. 122—125. 161. 242. 374. 388. 402. 409. 501. 519. 545—548. 553. 600. 607.

Athanasius. 55. 56. 59. 89 sq. 216. 238. 284. 289. 310. 318. 337. 339. 364 sq. 382 sq. 403. 409. 485—489. 539 sq. 552. 599. 610 sq.

Athenagoras. 283.

Augustinus. 11. 125—131. 151. 156—159. 162. 167. 171. 179. 183. 198. 244. 259—262. 279. 292 sq. 312 sq. 342. 374. 388. 403 sq. 502. 519. 548. 614 sq. 620. 621.

Basilius Magnus. 92 sq. 159 sq. 238. 254—257. 263. 282. 286 sq. 289. 312. 406. 481. 605. 617.

Bellarmin. 521 sq.

Bonaventura. 169. 172. 184. 209. 225. 279. 462 sq. 510 sq.

Caesarius. 540.

Clemens Alex. 86.

Clemens Rom. 399. 480. 552.

Cornelius a Lapide. 69.

Cyprianus. 87.

Cyrillus Alex. 54. 56. 57. 60. 103 sq. 162 sq. 196—198. 210. 241 sq. 263. 267—269. 274. 290. 311. 367—373. 385—387. 400 sq. 403. 408. 409 sq. 477. 491—499. 518. 542 sq. 567—572. 594. 607. 613 sq. 620.

Cyrillus Hieros. 97 sq. 258. 289. 310. 366. 484. 515. 540. 552. 580 sq.

Didymus Alex. 52. 57. 70. 110—116. 161. 182. 220. 239. 289. 290. 310. 366. 371. 384. 409. 489—491. 515. 541 sq. 552. 607. 613. 620.

Dionysius Alex. 88.

Euchologium m. 236 sq. 579 sq. 586 sq. 596. 601.

Eusebius. Caesar. 283. 285. 310. 373. 383. 514. 616 sq.

Franzelin. 33. 51. 314. 473. 480.

Fulgentius. 171. 183. 199. 342. 391. 504. 519. 554. 595—597. 608.

Gonet. 35. 43. 52.

Gregorius Magnus. 53. 245. 293. 391. 505 sq. 616.

Gregorius Nazianz. 96 sq. 218. 258. 290 sq. 312. 347. 407. 515. 540. 593. 611 sq. 617 sq.

Gregorius Nyssenus. 98 sq. 162. 238 sq. 285. 373. 384. 540. 541. 553. 581. 593. 607. 612. 618–620.
Gregorius Thaumaturgus. 88.

Hieronymus. 68. 69. 70. 293 sq. 322. 389. 403. 502—504. 535. 548. 565.
Hilarius. 119–122. 171. 176. 242—244. 341. 374. 500. 518. 545. 595.
Hippolitus. 89. 237.

Ignatius. 212. 226. 237. 339. 480. 481. 533. 552.
Johannes Chrysostomus. 102—110. 133. 240 sq. 269 sq. 284 sq. 291 sq. 312. 373. 388. 399. 484. 516—518. 531. 594. 599. 600.
Johannes Damascenus. 116—119. 225. 270 sq. 340. 373. 499. 544. 582—584.
Irenaeus. 85. 237. 288 sq. 310. 364. 399. 481 sq. 593.
Justinus. 85. 283. 288. 593.

Kuhn. 85 sq.

Lactantius. 87.
Leo Magnus. 131–134. 325. 390. 403. 520 sq. 534. 549. 554.
Lessius. 458. 473.
Liturgiae. 578. 597—599. 601—603.

Nicephorus. 116. 241. 284. 400. 499. 534. 543 sq. 584.
Novatian. 87.

Origenes. 87. 237. 539.

Paschasius Radbertus. 606.
Pastor Hermae. 360–364. 481.
Petavius. 47. 164. 313 sq. 375. 472. 592.
Petrus Lombardus. 42.

Scheeben. 458.
Schmid. 443.
Scholz. 282. 472.
Severianus. 292.
Simeon Stilites. 116. 607.
Suarez. 29. 34 sq. 48 sq. 166. 169. 185. 187.

Tatian. 85.
Theodor Mopsuest. 67. 283 sq.
Theodor Studita. 607.
Theophilus. 85.
Tertullianus. 86.
Thomas Aquinas. 2. 4. 6. 9. 13. 16. 18 sq. 24. 25. 28. 30. 32. 37. 44. 46. 53 sq. 64. 71. 134–139. 142. 152. 169. 178. 180. 182. 190 sq. 200. 212. 213. 224. 225. 227. 245 sq. 249. 252. 253. 259. 287. 294. 300. 304. 307—309. 344. 375. 391 sq. 398. 399. 403. 411. 416. 424 sq. 439. 440. 441. 445. 459 sq. 461. 462. 470. 506—510. 549. 559–562. 601. 608. 621.

Goeller

Bayerische StaatsBibliothek
Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Schell, Herman,

Das Wirken des dreieinigen Gottes

Mainz 1885

Bamberg, Staatsbibliothek -- Th.dp.o.238
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11848265-0